

BIBLIOTHECA SCRIPTORVM GRAECORVM ET ROMANORVM MEXICANA

ARISTÓTELES

ÉTICA EUDEMIA

VERSIÓN DE ANTONIO GÓMEZ ROBLEDO

OBRAS DE ARISTÓTELES

ÉTICA EUDEMIA

ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ ΗΘΙΚΩΝ ΕΥΔΗΜΙΩΝ

ARISTÓTELES

ÉTICA EUDEMIA

Traducción, introducción y notas de

ANTONIO GÓMEZ ROBLEDO



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
1994

BIBLIOTHECA SCRIPTORVM GRAECORVM
ET ROMANORVM MEXICANA

COORDINACIÓN DE HUMANIDADES

Primera edición: 1994

Dirección General de Publicaciones

Impreso y hecho en México
ISBN 968-36-3139-8

INTRODUCCIÓN

De las tres Éticas aristotélicas, la llamada *Gran Ética (Magna Moralia)* sigue aún estando *sub iudice* en cuanto a su autoría aristotélica *stricto sensu,* es decir del propio filósofo. A mi humilde entender y sin atreverme a tomar partido en la ardua controversia, no se ha dicho aún la última palabra en torno a la memorable contienda filológica entre Hans von Arnim, para el cual la *Gran Ética* no sólo sería de incuestionable autoría aristotélica, sino además la Ética primitiva, la *Urethik,* y Werner Jaeger, quien despacha sumariamente la cuestión con el veredicto de que la *Gran Ética* no es sino una compilación, hecha por un peripatético tardío, de las otras dos versiones que se tienen hoy por seguramente auténticas, la eudemia y la nicomáquea. Cumple agregar, sin embargo, que muy recientemente dos grandes filólogos contemporáneos, Dirlmeier y Düring, se han adherido sin reservas a la autenticidad aristotélica de la *Gran Ética.* Apoyándose en la autoridad del primero, Ingemar Düring ha escrito lo siguiente: "Los *Magna Moralia* son un curso de la época temprana en la Academia, redactado por Aristóteles mismo y acomodado a un auditorio joven." (I. Düring, *Aristóteles,* trad. Bernabé Navarro, UNAM, México, 1987, p. 687.)

Sea dicho lo anterior tan sólo para aligerar el camino en lo que va a seguir, en el cual, desentendiéndonos por completo de la *Gran Ética,* todo nuestro cometido ha de cifrarse, en la primera parte preambular, en la autenticidad aristotélica de la *Ética eudemia,* ya que de la *Ética nicomáquea* no se ha suscitado jamás, en la época contemporánea, una cuestión semejante. Apoyándose principalmente en los trabajos de Emil Kapp y Von der Mühll, notoriamente, Werner Jaeger, en su clásica obra sobre la evolución intelectual de Aristóteles, suscribe finalmente la tesis de la autoría aristotélica de la *Ética eudemia.* Fúndase sobre todo en las concordancias, en ocasiones transcripciones literales o cuasiliterales, entre la *Ética eudemia*

y el *Protréptico,* por lo cual, a mi entender, la autenticidad de la primera está en función de la autenticidad de este último.

El título que lleva la Ética que aquí presentamos: *Ética eudemia* (o *Ética a Eudemo,* según numerosas versiones, hasta las más actuales) es un enigma hasta hoy irresoluto, y que tiene puntualmente su paralelo en la versión nicomáquea. La tendencia general es la de hablar de *Ética eudemia* (o nicomáquea) en lugar de *Ética a Eudemo* (o a Nicómaco) en gracia sobre todo a la autoridad de Jaeger, quien sentenció tajantemente que la costumbre de las dedicatorias era del todo desconocida en los tiempos de Platón y Aristóteles, lo cual está muy lejos de ser uniformemente admitido en la actualidad. Pero además, y sobre esto hay numerosos testimonios, la mención del destinatario (a Eudemo, a Nicómaco) no querría decir la dedicatoria a una persona viva, sino la dedicatoria a una persona difunta, como Nicómaco, padre de Aristóteles, aunque también hay Nicómaco junior, hijo de Aristóteles, el cual habría sido el editor de ciertos escritos éticos de su padre, como Eudemo de Rodas, a su vez, de otros escritos éticos (otro curso del filósofo) con lo que los adjetivos que hoy llevan ambas Éticas (eudemia, nicomáquea) no mentarían sino los editores de una y otra versión. En el caso de la versión eudemia, además, las cosas se complican más aún, porque no está sólo de por medio Eudemo de Rodas, como cree la mayoría, sino también Eudemo de Chipre, en memoria del cual escribió Aristóteles un diálogo y una elegía, y cuya muerte parece haberle afectado profundamente. Ahora bien, ¿cuál de los dos Eudemos, el de Rodas o el de Chipre (por el cual se pronuncia Dirlmeier) está detrás del adjetivo de la *Ética eudemia,* como editor o como destinatario de una dedicatoria de ultratumba? *Ignoramust et ignorabimus.*

Del *Protréptico,* por lo que acabamos de decir, viene derechamente la *Ética eudemia,* en la cual perdura mucho del espíritu que

animó al primero. Aunque sin reconocerle precisamente un carácter místico-religioso, como lo hacen otros, Ingemar Düring le discierne al *Protréptico* la alta calificación de ser un panegírico de la vida del espíritu, porque esto viene a ser, en suma, la exhortación a la sabiduría que conlleva en su nombre el *Protréptico.* En la apretada síntesis que de él hace Ingemar Düring, y por lo que vendrá después, juzgamos oportuno trasladar el siguiente párrafo:

> "El día en que se considere la vida humana sin prejuicios podrá descubrirse que todas aquellas cosas que a los hombres les parecen grandes, no son otra cosa que juegos de sombras. Por ello dícese también con razón que el hombre es nada y que ninguna de las cosas humanas es estable. Porque fuerza, grandeza y hermosura son para reírse y no valen nada; así nos aparecen *(fainómena agathá),* porque no somos capaces de ver nada con exactitud" (I. Düring *op. cit.* pp. 662- 63).

Juegos de sombras... una reviviscencia de la caverna platónica, ni más ni menos.

Ahora bien, con este envilecimiento de los bienes terrenales va de la mano aparejada la preferencia incondicional del Bien sumo, cuyo acceso nos brinda la filosofía, la filosofía como forma de vida, el *bíos theoretikós.*

Hoy leemos el *Protréptico* fragmentariamente y a duras penas, pero intacto y enterito lo leyó Cicerón, quien en su entusiasmo por la lectura y para consolarse de la muerte de su hija Tulia, compuso un diálogo paralelo, el *Hortensius,* hoy desventuradamente perdido, pero que leyó a su vez san Agustín, en aquel momento apenas Aurelio Agustín, incrédulo y pecador. El resultado fue el de que, según lo declara él mismo, sus sentimientos, aspiraciones y deseos fueron otros a partir de la lectura de aquel libro, que no era, en suma, sino una exhortación a la sabiduría. Toda vana esperanza, sigue diciendo Aurelio Agustín, se le envilece de repente, perdiendo todo valor,

y en su corazón empieza a agitarse un ardor increíble, una vez que ha entrevisto la inmortalidad de la sapiencia. Es más o menos, como salta a la vista, el lenguaje del *Protréptico. Ille vero liber mutavit affectum meum et ad te, Domine, mutavit preces meas et vota ac desideria mea fecit alia. Viluit mihi repente omnis vana spes et immortalitatem sapientiae concupiscebam aestu cordis incredibili* (*Conf.* III, 4).

Doble fue, como es bien sabido, la conversión de san Agustín, la primera la conversión a la filosofía, por obra del *Hortensius,* y la segunda la conversión religiosa, por obra de la gracia sobrenatural ante todo, pero también por influjo del diálogo ciceroniano, toda vez que, como no tarda en percibirlo, la sede de la sabiduría, hacia la que tiende él ahora con ardor increíble, se encuentra propiamente en Dios: *Apud te est enim sapientia,* con lo que la primera conversión conlleva ya *in nuce* la segunda. Y todo este paréntesis agustiniano no ha tendido, como es obvio, sino a poner en evidencia cómo Aristóteles, filósofo puro pero templado de fervor religioso, pudo influir a la vuelta de los siglos y por la mediación ciceroniana, en la conversión de san Agustín. Aristóteles, Cicerón, Aurelio Agustín, tres espíritus de los más altos alumbrados hasta hoy por la humanidad pensadora.

Ahora bien, y a reserva de ponderarlo con mayor pormenor más adelante, podemos desde este momento anticipar que la *Ética eudemia* prolonga y articula en términos de mayor rigor expositivo la mentalidad filosófico-religiosa del *Protréptico.* Será mejor dejar por ahora la palabra a Werner Jaeger:

> "La conclusión de la *Ética eudemia* es el *locus classicus* de la ética teonómica según la enseñó Platón en sus últimos días: Dios es la medida de todas las cosas" (*Aristóteles,* FCE, 1946, p. 279).

Así, lo dijo, en efecto, Platón en las *Leyes,* su testamento filosófico, al oponerse redondamente al *homo mensura* protagórico. *Deus*

omnium rerum mensura, y en esta sentencia debió inspirarse Aristóteles al glosarla poco menos que literalmente al final de la *Ética eudemia,* al sentar la norma suprema de la moralidad en las siguientes palabras:

> "Cualquier modo, por consiguiente, de elegir y adquirir los bienes naturales que promueva en mayor medida la contemplación de Dios, será el modo mejor y la más bella norma, y será malo, por lo mismo, cualquier modo de elección y adquisición que por defecto o por exceso nos impida servir y ver a Dios." (*EE,* VIII 3, 1249b 20)

A reserva de ponderar más adelante este paso de nada fácil interpretación (ha llegado a hablarse hasta de un interpolador cristiano) digamos por lo pronto, con Werner Jeager, que el "*Deum colere et cognoscere* es todavía una definición común de la religión", y que bajo esta impronta nos aparece a la primera impresión, y así pueda ser a beneficio de inventario, la *Ética eudemia.*

Después de lo cual procedería entrar *in medias res,* o sea en los caracteres típicos de la *Ética eudemia,* en contraste sobre todo con la versión nicomáquea. Antes, sin embargo, y precisamente para poder entrar en la *Urethik* sin otra preocupación, *cum corde dilatato,* necesitamos abrir otro paréntesis para explorar la cuestión, bien ardua por cierto, de los tres libros comunes a ambas Éticas, la eudemia y la nicomáquea.

*

Entre el libro III de la *Ética eudemia,* en efecto, y el libro VII, hay un vacío que se llena de hecho, en todas las ediciones actuales, con los libros V, VI y VII de la *Ética nicomáquea,* que han pasado a ser, por tanto, los libros IV, V y VI de la *Ética eudemia.*

El problema, como es obvio, consiste en saber si los tres libros comunes fueron importados de la versión eudemia a la nicomáquea o, por el contrario, en sentido inverso. Ahora bien, y ya que en este país de heroico subdesarrollo nos faltan todos los elementos para poder emitir un juicio original, la opinión prevalente hoy en día es la de que, al haberse perdido los tres libros faltantes en la versión eudemia, fueron sustituidos por los correspondientes de la versión nicomáquea.

A esta conclusión ha tenido que llegarse en mérito de la calidad decididamente superior que de manera prácticamente unánime se reconoce a la versión nicomáquea por lo acabado de la construcción, la claridad del estilo y la madurez del pensamiento. "Entre los grandes escritos de Aristóteles conservados —escribe Ingemar Düring— la *Ética nicomáquea* es la única que del principio al fin está sólidamente compuesta y no exhibe ruptura alguna en el estilo, aunque naturalmente cambia la calidad estilística. Al igual que Dirlmeier soy yo de opinión que los tres libros controvertidos fueron escritos para la *Ética nicomáquea*." (I. Düring, *Aristóteles*, pp. 705-706.)

Esta apreciación, por lo demás, no excluye la hipótesis (respaldada por el propio Düring a la zaga de Mansion y de Gauthier-Jolif) de que los libros V-VII de la *Ética nicomáquea* sean a su vez una nueva versión y reelaboración de los libros correspondientes de la *Ética eudemia*, con lo que tendríamos una primera importación de *EE* a *EN*, y ahora una segunda importación, de libros perfectamente elaborados, de *EN* a *EE*. Según la apreciación de Gauthier-Jolif, en ningún otro libro de la *Ética nicomáquea* se encuentran tantas incoherencias o dobletes como en los libros V-VII, prueba evidente, a juicio de los sobredichos autores, de que Aristóteles habría sometido estos libros a un proceso de reelaboración mucho más a fondo que en el resto de la obra. (G.-J. *L'Éthique à Nicomaque*, I, 45)

No seré yo ciertamente quien se atreva a levantar la menor objeción al dictamen de tantos y tan calificados expertos, pero con esta reverencia me pregunto yo a mi vez —y soy quizás el primero en suscitar semejante reparo— si no será mejor, en lugar de hablar de tres libros comunes a ambas Éticas, mediante la consabida importación de *EN* a *EE*, reconocer simplemente que hay un vacío en la *Ética eudemia*, del libro III al libro VII.

La razón de lo que digo apóyase capitalmente en la consideración capital de que con la importación actual de los tres libros controvertidos de *EN* a *EE*, habrá una contradicción insalvable, dentro de la *Ética eudemia*, en el concepto de la *frónesis*, según trataré de hacerlo ver en seguida.

En la *Ética eudemia*, en efecto, en sus libros originalmente propios, o sea con entera prescindencia de los llamados libros comunes, la *frónesis* es aún, como lo es en Platón, la unidad indiscernible de razón teórica y razón práctica, la intuición de la Idea del Bien a la par que la normatividad práctica de la conducta humana. Es la *sagesse* francesa, de proyección tanto teórica como práctica, antes que nuestra "sabiduría", un saber puramente intelectual. De ahí que el traductor al castellano de la *Ética eudemia* se vea inevitablemente obligado a traducir *frónesis* unas veces por sabiduría y otras por prudencia, según que su correlato sean los primeros principios o las normas universales, o que, por el contrario, esté confinado a la conducta práctica. En el libro VI de la *Ética nicomáquea* en cambio, la *frónesis* mienta sencillamente la prudencia, virtud intelectual por cierto, pero cuyo único cometido es encontrar el término medio que configura la virtud moral en el gobierno de la vida práctica. Ahora bien, y era lo que queríamos demostrar, si el libro VI de *EN* se incorpora a la *Ética eudemia* para llenar uno de sus vacíos, tendremos dentro de ella una flagrante contradición interna, como lo es a todas luces la coexistencia de los dos conceptos de la *frónesis*, del todo irreductibles entre sí. Sin contar,

por último, con que todo lector de la *Ética eudemia* lo es ante todo de la versión nicomáquea, con lo que no hay por qué hacer trasposiciones violentas que a nada útil conducen.

*

Si en esta traducción de la *Ética eudemia* nos hubiéramos ajustado a los cánones de la traducción literal o traducción-calcc que desgraciadamente prevalece en nuestra biblioteca bilingüe de clásicos griegos y latinos, la traducción, llamémosla así, habría sido por completo ininteligible; a tal punto es difícil la contextura lingüística de esta *Urethik,* en contraste sobre todo con la claridad y soltura de la versión nicomáquea. "La argumentación y el estilo de la *EE* —advierte Düring— son técnicos en grado sumo; el lenguaje es a veces tan descuidado y conciso en la expresión, que las frases son solamente apoyos memorísticos para la exposición oral en un 'seminario' que Aristóteles habría tenido en la Academia y en cuyo seno se habría incubado por lo menos la *Ética eudemia.*" (I. D., *Aristóteles,* p. 692) Por todo esto, en suma, ha sido necesario, más que en otras traducciones mías, rellenar los vacíos gramaticales de numerosos párrafos, con el fin de tornarlos inteligibles al lector.

De una manera general y para empezar con esto, el carácter más ostensible de la *Ética eudemia* es el de ser una obra de transición en la evolución intelectual de Aristóteles, transición, es decir, entre platonismo y aristotelismo *reduplicative ut sic.* Por lo primero hemos destacado la supervivencia (en *EE*) de la *frónesis* platónica concebida como la energía filosófica del espíritu que, en una trascendente intuición del supremo valor existente, alcanza la visión divina y hace de esta contemplación el ideal del pensamiento y de la acción, por lo que la *frónesis* es todavía y a la vez conocimiento teorético del ser suprasensible y prudencia moral práctica. "La

frónesis —comenta Jaeger— es el transformador que convierte al conocimiento del Bien eterno en el movimiento ético de la voluntad y lo aplica al caso concreto de la acción práctica." (*Aristóteles*, p. 275)

En inmediata yuxtaposición, sin embargo, con este exaltado platonismo, está allí mismo un aristotelismo de la mejor ley, en la invectiva del discípulo de Platón contra la doctrina más cara a su maestro, la teoría de las Ideas, como en el siguiente pasaje:

> "El examen crítico de esta teoría pertenece más bien a otro curso que tenga por materia las entidades lógicas. Pero si hemos de juzgar aquí breve y compendiosamente sobre aquella teoría, habrá que decir que la afirmación de que hay una idea no sólo del sumo Bien, sino además de otra cosa cualquiera, es una mera abstracción lógica y como tal vacía." (*EE*, 1217b 16-21: *logikõs kai kenõs*).

Es bien clara en este texto la ruptura ideológica de Aristóteles con su maestro, pero es aún un texto transicional, por cuanto que parece salvar por lo menos la Idea del Bien, pero a renglón seguido arremete igualmente contra la Idea del Bien, haciendo ver (como lo hará después en la *Ética nicomáquea*) cómo el bien, por ser coextensivo con el ente, se reparte asimismo en las diez categorías, sin poder subsumirse bajo una idea única.

A despecho del colapso de la teoría de las Ideas, la teología especulativa prolóngase aún en una moral teónoma con arreglo a la cual Dios, objeto de contemplación, vale igualmente como norma moral absoluta (así en el final de la *Ética eudemia*) no de otro modo que en Platón la idea inteligible era igualmente fundamento del ente sensible y norma de la rectitud de la acción.

A la larga, sin embargo, y como quiera que toda ética depende en última instancia de una metafísica, el abandono por Aristóteles de la teoría de las Ideas tenía forzosamente que traducirse en una

desintegración del universo moral del platonismo. En la *Ética nicomáquea,* a juicio de Jaeger, desaparece la unidad de ser y valor, puesta de manifiesto en la Idea del Bien, y se consuma el divorcio entre razón teórica y razón práctica, unidas hasta entonces en la *frónesis* platónica.

Otro término clave de la *Ética eudemia* que nos ha dado harto trabajo en la traducción, a tal punto que otros traductores prefieren no traducirlo, es el de *kalokagathía,* la cualidad abstracta del adjetivo concreto *kalós kai agathós.* La dificultad, como salta a la vista, no está en el segundo miembro del término compuesto, *agathós,* que denota obviamente la bondad moral, sino en su primer miembro, *kalós,* que tiene la significación múltiple, por lo menos triple, de bello, noble y bueno. De esta última debemos por el momento prescindir, porque de lo contrario *kalós kai agathós* significaría simplemente bueno y bueno, por lo que debemos buscar una síntesis de conceptos distintos. Hay autores que traducen *kalós* por noble, nobleza moral, por supuesto, sólo que con este término denotamos más bien, hasta donde yo lo entiendo, la pureza de intención, un carácter común a la virtud en general, ahora bien, la *kalokagathía,* según lo señala inequívocamente Aristóteles, es el rasgo común y creador que resulta del conjunto de todas las virtudes para constituir a su vez —como su flor o aroma— la virtud perfecta. Con todo lo cual nos vemos reducidos a refugiarnos en la noción de belleza, no la belleza sensible, desde luego, sino la belleza espiritual (como cuando hablamos de una bella persona) o de una elegancia igualmente espiritual, si queremos, todo lo cual va implícito en la definición que Liddell-Scott nos dan del *kalokagathós*: *a perfect gentleman.*

A este efluvio de belleza que despide de sí la virtud en su más alto ápice (tanto la virtud moral como la virtud intelectual, ya que una y otra concurren como en su vértice en la unidad inescindible de la *frónesis*) a esta estética de la virtud, si podemos decirlo

así, fueron muy sensibles los griegos, y a su ejemplo los romanos. Es un paralelo singularmente ilustrativo, dicho sea de paso, porque nada nos hace entender mejor la *kalokagathía* como la noción correlativa del *decorum* romano, tal y como la encontramos sobre todo en las páginas espléndidas que le ha consagrado Cicerón (*de officiis,* I, 27). El nombre y la cosa son romanos, como nota Boissier; romana también, romanísima, esta función capital atribuida al *decorum,* "ornamento de la vida" y complemento necesario del *honestum* en la economía moral. Complemento es poco decir, ya que, a dicho de Cicerón, entre la honestidad y el decoro no hay sino una distinción de razón, toda vez que una cosa resulta inevitablemente de la otra, como de la salud, la gracia y hermosura del cuerpo: *ut venustas et pulcritudo corporis secerni non potest a valetudine.* Más aún, y así como la *kalokagathía,* según lo reconoce Aristóteles (*EN,* X, 9, 1179b 10) está siempre confinada a una *élite* ética y cultural, el *decorum,* por el contrario, tuvo un peso vital increíble y una amplitud mayestática en el *ethos* del pueblo romano, en la dignidad impasible de todos sus ciudadanos, del mayor al ínfimo, en la vida y en la muerte.

Volviendo a Aristóteles, después de este excurso exegético en torno a la *kalokagathía,* no tenemos por lo pronto ninguna observación especial que hacer en lo tocante al esquema general de la obra, igual en términos globales al que el filósofo se trazará en la versión nicomáquea, con la felicidad como el fin último del hombre, asequible mediante el ejercicio de la virtud, lo que lleva consigo la teoría del término medio entre el exceso y el defecto tratándose de las virtudes morales, en lo cual, por cierto, la versión eudemia nos ofrece un cuadro de fino matiz psicológico y más prolijo que el de la versión nicomáquea. "El principio del justo medio —observa Ingemar Düring— no es el resultado de una tematización del ideal popular de la mediocridad, de la *aurea mediocritas* y del *medio tutissimus ibis.* Tampoco fue tomado de

la medicina." (I. Düring, *op. cit.*, p. 694.) Esta última observación es realmente preciosa, por cuanto hasta hoy se había creído (y yo mismo lo acepté así en mi traducción de la *Ética nicomáquea*) que Aristóteles, hijo de Nicómaco, el médico de Filipo V de Macedonia, había trasladado a la ética el principio médico según el cual hay que darle al enfermo la dosis medianera entre el exceso y el defecto, los cuales podrían dañarle por igual. Dejando intacta la sensatez del principio en cuestión, I. Düring advierte, sin embargo, que la teoría de la *mesotis* se encuentra ya en Platón, concretamente en el *Político* (284 d-e) donde podemos leer lo siguiente:

> "En todas las artes hay que medir el más y el menos no sólo en relación del uno al otro, sino también en relación con la producción de la justa medida *(metrion)*... la que ocupa el medio entre los extremos, el núcleo de la teoría, sigue diciendo Düring, para terminar del modo siguiente:
>
> Aristóteles no descubrió el principio de la justa medida y no fue el primero que aplicó este principio a los fenómenos éticos; lo tomó sin duda de Platón y construyó sobre él su propia teoría, correctamente concebida como un método para describir fenomenológicamente las virtudes y los vicios, lo cual es el mérito propio de Aristóteles." (*Aristóteles*, pp. 694-695)

He ahí, pulcramente deslindado, lo que es de Platón y lo que es de Aristóteles en la elaboración de la *mesotis*, norma directriz de la conducta humana.

El tratamiento de la continencia y la incontinencia, con el correlativo análisis psicológico de lo querido y lo voluntario, sobresale entre lo más importante de la *Ética eudemia* y constituye desde entonces y hasta ahora (por lo menos para los muchos que la compartimos) la doctrina más genuina de la responsabilidad moral.

La fascinación que en la historia del pensamiento ético han despertado las nociones de continencia e incontinencia obedece al hecho de que, al contrario de la templanza y la intemperancia, que son hábitos firmes radicados respectivamente en la virtud y el vicio, la continencia es apenas una semivirtud, como la incontinencia, a su vez, un semivicio. ¿Por qué esta aparente depauperación ética en la investidura de una y otra disposición moral? Por la sencilla razón, bien patente a quien quiera leer sin prejuicios los textos aristotélicos, de que tanto la continencia como la incontinencia son estados intermedios y conflictivos en el campo de la moralidad humana. Tanto en el continente como en el incontinente es bien clara aún la representación de la norma de conducta promulgada en el interior del hombre por la recta razón, y toda la diferencia entre ellos está en que el continente le presta obediencia, mientras que el incontinente la desoye, llevado del deseo. En este caso, y sin que podamos explicar cómo o porqué, sentimos como débil nuestra potencia volitiva. Así lo expresa en nuestros mismos días y con genuino acento aristotélico, Donald Davidson:

> "An agents's will is weak if he acts, and acts intentionally, counter to his own best judgement; in such cases we say he lacks the willpower to do what he knows, or at any rate believes, would, everything considered, be better." (D. Davidson, *Essays on actions and events,* Oxford, 1982, p. 21)

> "Men often —dice por su parte John Stuart Mill— from infirmity of character, make their election for the nearer good, though they know it, to be the less valuable." (*Utilitarianism,* cap. 11)

De legítima cepa aristotélica son tan altos pensamientos, como podrá verlo el lector al confrontarlos con el pasaje de la *Ética nicomáquea,* donde más largamente desarrolla el filósofo sus concepciones de la versión eudemia, y que dice así:

> "Hay empero, a lo que parece, otro elemento de naturaleza irracional en el alma, el cual, sin embargo, participa de algún modo de la razón. En el hombre continente, no menos que en el incontinente, alabamos la razón y la parte racional del alma, siendo ella la que derechamente les aconseja y excita hacia las mejores acciones. Pero al propio tiempo, es patente en ambos otro principio que por su naturaleza está al margen de la razón y que mueve guerra y resiste a la razón. Pues exactamente como los miembros del cuerpo que han sufrido un ataque de parálisis se mueven al contrario hacia la izquierda cuando queremos hacerlo a la derecha, otro tanto pasa en el alma: los deseos de los incontinentes van en sentido contrario a la razón; pero así como en los cuerpos vemos esta desviación, en el alma ya no la vemos. Pero no menos hemos de pensar que en el alma existe algo además de la razón, que se le opone y va contra ella. En qué sentido es distinto este elemento del otro elemento, no nos interesa aquí. Con todo, según dijimos, también esta parte del alma parece participar de la razón, puesto que en el hombre continente está de cierto sometida al imperio de la razón. Y sin duda es más dócil aún en el temperante y en el valiente, en los cuales el elemento irracional habla en todo con la misma voz de la razón" (*EN* 1102b 13-28).

Nótese bien cómo aun en su última *Ética* de las aceptadas hasta hoy como auténticas, y cuando ya, con toda probabilidad, había abrazado la psicología del hilemorfismo, Aristóteles continúa haciendo suya, a los fines éticos por lo menos, la psicología que heredó de su maestro, la que ve en el alma humana una repartición tripartita con un principio racional en la cúspide y dos movimientos irracionales, el coraje y la concupiscencia, supeditados de suyo, aunque no siempre, al imperio de la razón.

Dicho en otros términos, Aristóteles tuvo la más exacta percepción de la contienda y batalla que se libra en el interior del hombre, y que no tiene lugar, hasta donde podemos conjeturarlo, en

el resto del reino animal, cuyas especies e individuos se dirigen sin la menor vacilación por la línea del instinto, sin otro afán aparente que el de satisfacerlo plenamente. El hombre, en cambio, él solo, es un ser contradictorio, según el título de uno de los más profundos libros de Emil Brünner, *Der Mensch im Widerspruch*.

Una explicación racional de este desgarramiento en el ser más íntimo del hombre, no ha podido darse hasta hoy ni podrá darse nunca, a no ser con el auxilio del mito, en este caso el mito del paraíso terrenal con el mito adyacente del pecado original. Todo lo mítica que se quiera, es la única explicación satisfactoria, por cuanto que algún acto misterioso de rebeldía de la criatura contra su Creador debió haber determinado el trastorno profundo de las potencias irracionales del hombre contra la razón, trastorno análogo al de la rebeldía del hombre todo entero contra el mandato de su Hacedor. Y tengamos presente que Platón mismo, cuando el discurso racional no le permite llegar a una solución satisfactoria, no vacila en recurrir al mito: 16 mitos, ni uno más ni uno menos, intercala en sus diálogos, lo que me alienta para continuar apelando a los viejos mitos bíblicos para explicarme de algún modo esta discordia íntima entre razón y deseo que reina en el corazón del hombre. Ahora bien, al describir la lucha que se libra en el alma humana entre la razón y la pasión, Aristóteles no hace sino conceptuar filosóficamente el bello mito platónico (*Fedro*) de la cabalgata de las almas por la llanura celeste, antes de su encarnación, configurada cada una por una biga, siendo el auriga la razón, y los dos caballos, a su vez, las potencias irracionales, es decir el coraje y el deseo.

En la literatura de Occidente continuará proliferando abundantemente el tema del hombre como ser en contradicción. Dos textos sobre todo han tenido gran celebridad, uno de Ovidio y el otro de san Pablo.

Por la voz de Medea se expresa Ovidio como sigue:

> "Si yo pudiera, sería más dueña de mí; pero me arrastra, contra mi voluntad, una fuerza insólita, y una cosa me persuade el deseo y otra la razón: veo lo mejor y lo apruebo, pero sigo lo peor." (*Metamorfosis,* VII, 8 21.)

Y en el original:

> *Si possem, sanior essem;*
> *sed trahit invitam nova vis, aliudque cupido,*
> *mens aliud suadet: video meliora proboque,*
> *deteriora sequor.*

A la luz del pecado de Adán, quien habría introducido la discordia en el interior del hombre, san Pablo es aún, si cabe, más categórico:

> "Porque no hago el bien que quiero; mas el mal que no quiero, este hago." (*Rom.* 7, 19.)
> *Non enim quod volo bonum, hoc facio: sed quod nolo malum [hoc ago.*

A la "ley de mi espíritu" opone el Apóstol, a reglón seguido, "la ley que está en mis miembros", es decir la concupiscencia.

Para terminar con esto, digamos aún que el interés práctico de la cuestión, según resulta claramente de los textos aristotélicos, está en determinar si es o no "voluntario", aunque "no querido" (la terminología aristotélica es muy semejante a la paulina) el acto del incontinente ejecutado contra el dictamen de la razón, o dicho de otro modo, cediendo a la concupiscencia, y si conlleva o no, por lo mismo, responsabilidad moral. Y la duda surge del alegato del incontinente (ejemplificado en la Medea de Ovidio) ya que no era él dueño de sí mismo, *compos sui,* en el momento

de ejecutar aquel acto, por lo que debe ser relevado de toda responsabilidad moral. A lo cual responde Aristóteles que, a menos de estar completamente fuera de sí, "en mano del hombre está siempre hacer el bien y abstenerse del mal" (*EE*, 1228a 6), por lo cual "son el vicio y la virtud igualmente voluntarios."

"En las tres *Éticas* —ha escrito Düring— Aristóteles se dirige contra la tesis de Sócrates-Platón de que la maldad es involuntaria, por no ser sino una ignorancia de la ley moral. La tesis central de la ética aristotélica es la de que está en nuestras manos ser buenos o malos." (*Aristóteles*, p. 698)

Recordando el dicho de Pico de la Mirándola según el cual no podemos entender a Aristóteles sino en función de Tomás de Aquino (*Sine Thoma esset mutus Aristoteles*) se nos permitirá traer a colación el texto de la *Suma teológica* en que su autor, apoyándose en la autoridad de Aristóteles, declara lo siguiente:

> "La concupiscencia no es causa de lo involuntario, antes por el contrario incrementa la cualidad de lo voluntario. Decimos, en efecto, que algo es voluntario cuando a ello es llevada la voluntad. Ahora bien, por la concupiscencia inclínase la voluntad a querer lo que aquélla desea, por lo que la concupiscencia contribuye a la voluntariedad del acto antes que a su involuntariedad" (*S. T., II, q. VI, art. 6, in corpore articuli*).

En la respuesta a la tercera objeción en el mismo artículo reconoce santo Tomás —con Aristóteles, a quien cita— que si la concupiscencia degenerara en locura no habría en este caso responsabilidad moral, ya que en los que han perdido el uso de la razón no tiene lugar ni lo voluntario ni lo involuntario: *quia in his quae usum rationis non habent, neque voluntarium est neque involuntarium.* No es el caso ordinario, sin embargo, el caso en que la concupiscencia arrastra consigo la voluntad para asentir al deseo.

En los textos aristotélicos, además, como podrá comprobarlo el

lector, hay otras dos circunstancias eximentes de responsabilidad moral, una por ignorancia y otra por violencia. Por ignorancia, si ésta recae no sobre la norma ética, como pensaba Sócrates, sino sobre las circunstancias concretas del acto, como si mato a mi hijo creyendo que se trata de un ladrón, lo que puede pasar cuando a mi hijo se le ocurre entrar por la azotea en lugar de hacerlo por la puerta de su casa. Por violencia, a su vez, ¡pero siempre una violencia que viene del exterior!, cuando, por ejemplo, el tirano me intima la comisión de un acto delictuoso, apercibiéndome que, de no hacerlo, habré de morir yo mismo con todos mis familiares.

Descontadas así estas exculpantes de responsabilidad moral, y toda vez que la pasión es un agente interior y no exterior a nosotros, queda en pie el principio general sentado por Aristóteles en esta materia: "Todo aquello cuyo principio está en el sujeto, en él está también, por consiguiente, el hacerlo o no hacerlo, y tales actos son, por lo mismo, voluntarios." (*EN* III, 1, 1110 a 17-18) Q.E.D.

Al igual que en la *Ética nicomáquea,* aunque no tanto, la amistad tiene también un tratamiento amplísimo en la versión eudemia: dos libros en la primera, y uno solo, aunque de gran extensión, en la segunda. A primera vista sorprende la inserción del tema ¡y en qué medida! en un tratado de moral, consagrado de suyo al estudio de los deberes, de cuyo cumplimiento o incumplimiento resultan respectivamente la virtud y el vicio. *De virtutibus et vitiis* es, en efecto, el título de un tratadillo de Aristóteles. Sorprende, digo, la inserción del tema en los escritos éticos, sean de quien fueren, por la simple razón de que el único punto que no puede disputarse a propósito de la amistad (como también a propósito del amor o de la simpatía) es que todos estos sentimientos afectivos, no menos que sus contrarios: enemistad, desamor, antipatía, son sentimientos absolutamente espontáneos, incontrolables

e invencibles, como lo hace ver uno de los mayores documentos literarios en la materia, que es el discurso de la pastora Marcela en el *Quijote:* "Si queréisme vos tanto por hermosa, ¿he de quereros yo por feo?"

Con la involuntariedad radical de los sentimientos afectivos, sin embargo, hay un motivo no menos radical de darles entrada en el campo de la ética, por cuanto que constituyen el clima espiritual en que medran los logros mayores del hombre, los de la razón teórica y los de la razón práctica. Por la primera, no hay sino recordar la célebre digresión filosófica de la Carta VII platónica, donde se describe la verdad filosófica como la que brota de repente del choque de dos almas, de su roce continuo, como la chispa brota de súbito del choque del pedernal con la yesca. Y en lo que toca a la acción práctica, está claro que ésta es patente en la formación de los amigos por el bien común de la ciudad. Tanto la academia platónica primero como más tarde el liceo aristotélico fueron de hecho grupos de amigos asociados en la prosecución del saber y eventualmente en la acción política. Esto último por parte de Platón, miembro de la más alta aristocracia ateniense, y no de Aristóteles, quien con todo su genio no pudo pasar de la condición de meteco en Atenas.

En el tratamiento de la cuestión en la *Ética eudemia,* el lector entendido advertirá fácilmente cómo el punto de partida está en el *Lisis* platónico, el diálogo sobre la amistad, sólo que Aristóteles aventaja considerablemente a su maestro en la solución de las aporías suscitadas en el *Lisis,* y desde luego en la definición que nos ha dejado de la amistad como la reciprocidad afectiva, la *antifílisis* manifiesta, la *redamatio non latens,* una definición jamás ultrapasada, a mi humilde juicio, de la amistad.

Como todo filósofo genuino, como lo hará después Kant con los juicios sintéticos *a priori* (primero lo que son y luego cómo son posibles) Aristóteles se pregunta a su vez, después de haber

dado la definición general de la amistad, cómo son posibles las tres especies de amistad que distingue dentro de aquel género común (*redamatio non latens*) y que son la amistad por virtud, la forma más alta, y luego la amistad por utilidad y la amistad por placer. En lo que toca a estas dos últimas, está bien clara la razón de ser de la *fílisis* y la *antifílisis*, pero no así en lo que concierne a la primera amistad, la arquetípica, la amistad por la virtud, ya que la dificultad exegética está en saber cómo es posible la amistad entre dos individuos perfectamente dotados, y que para nada han menester, según todas las apariencias, el uno del otro.

Así podría ser en rigor, y de hecho Aristóteles lo ha puesto de manifiesto en la figura del magnánimo, quien parece erguirse en su soledad augusta, sin tener la menor necesidad de nada ni de nadie, y no aceptando de los demás sino "cosas grandes y renombradas", es decir, los mayores honores. Hay una tensión dialéctica, no hay duda, entre el magnánimo y el amigo, entre el hombre recluido en sí mismo y el hombre de efusión afectiva, y sin duda también que este antagonismo dialéctico debe haberse estudiado en Europa, de la que cada día estamos más divorciados en nuestro creciente subdesarrollo. Por último y a reserva de cuál sea la solución en lo general, Aristóteles dejó escrito lo siguiente: "El magnánimo no puede conformar su vida a la de otro, a no ser que se trate de un amigo" (*EN*, IV, 8, 1124b 31).

Sin extenderse mucho sobre esto, lo que parece indudable, habida cuenta de los textos aristotélicos de que podemos disponer, es que Aristóteles creyó siempre que la forma de vida más alta del hombre, la vida filosófica (*bíos theoretikós*) debe ser no una vida solitaria, sino una vida compartida, no la meditación solitaria junto a la estufa, de donde nace la filosofía moderna, sino la confrontación entre amigos de la Carta VII platónica. Fue Aris-

tóteles precisamente, a lo que se cree, quien forjó el término "solitario" (*monotis*) para repetir, en una u otra forma, que el hombre solitario no puede ser feliz (*EN*, I, 5, 1099b 4) y que "nada conviene menos a los hombres (a todos en general) que estar solos" (*EN*, VIII, 6, 1157b 21) o que, por último, "absurdo sería ciertamente hacer del hombre dichoso un solitario, porque nadie escogería poseer a solas todos los bienes, puesto que el hombre es un ser político y nacido para convivir" (*EN*, IX, 9, 1169b 17). *Bonum est effusivum sui*, dirán más tarde los escolásticos, por lo que los virtuosos, ellos precisamente, tienen mayor necesidad, si cabe, de comunicar entre sí sus bienes. La amistad, en suma, en cualquier estado o condición, es lo más necesario en la vida: ἀναγκαιότατον εἰς τὸν βίον (*EN*, VIII, 1, 1155a 2).

Cuando Aristóteles se retiró a Xalkís, para evitarle a Atenas que pecara por segunda vez contra la filosofía, escribió en una carta dirigida a Antípater que se sentía muy solo (*monotis*) privado como estaba de sus discípulos y amigos, y murió al poco tiempo. Al par de sus achaques físicos, tengo para mí que algo o mucho debió contribuir a su fin su soledad postrera, por lo que podríamos aplicarle el diagnóstico que Cervantes dejó escrito de su héroe: "Fue el parecer del médico que melancolías y desabrimientos le acababan."

Sólo de Dios (o de la divinidad, si queremos, pero no los dioses olímpicos) podemos afirmar —así lo leemos en la *Ética eudemia*— que no tiene en absoluto necesidad de amigos, porque Dios es demasiado perfecto como para poder pensar en algo fuera de sí mismo (*EE*, VII, 12, 1244b 7-10). De lo cual se deduce a renglón seguido la peregrina conclusión de que el hombre, por ser semejante a Dios (*homoios*) no tendrá tampoco necesidad de amigos. Aristóteles por su parte, aunque reconociendo la susodicha semejanza, distingue bien claramente entre el bienestar de Dios, que se da íntegramente en sí mismo, y el bienestar

del hombre, que se da siempre con referencia a otro (*EE*, VII, 1245b 18). Qué haya sido escrito antes y qué después, yo por lo menos no lo sé, pero el hecho es que el Dios de estos pasajes guarda aparentemente perfecta identidad con el Dios del libro XII de la *Metafísica*, el Pensamiento que se piensa a sí mismo, el Pensamiento del pensamiento, sin tomar aparentemente conciencia de ninguna otra cosa.

En la *Ética nicomáquea*, por el contrario, una ética supuestamente racionalista del principio al fin, encontramos, entre otros del mismo tono, el siguiente pasaje:

> "El hombre que desenvuelve su energía espiritual y que cultiva su inteligencia, es de creerse que sea el mejor dispuesto de los hombres y el más amado de Dios (*theofilístatos*). Si, como parece probable, los dioses toman algún cuidado de las cosas humanas, parece puesto en razón que reciban algún contento de lo que es en el hombre lo mejor y de mayor parentesco con ellos (es a saber la inteligencia) y también que recompensen a los hombres que aman y honran este divino principio" (*EN*, X, 8, 1179a 23-28).

Aunque sin ser filólogo y sin poder, por lo mismo, aseverarlo con certeza, paréceme que en estos escritos hay cierta oscilación en el pensamiento aristotélico en lo concerniente al concepto de la divinidad. Dígolo porque aun dentro de la misma *Ética eudemia* coexisten al parecer la concepción de Dios como el Acto puro o el Motor inmóvil, con entera inconsciencia del universo, con otra según la cual la amistad (*filía*) que une al padre con el hijo es idéntica a la que hay entre Dios y el hombre: (*EE*, VII, 10, 1242a 33). A primera vista se antojaría una interpolación cristiana, pero como nadie, que yo sepa, ha objetado la autenticidad del texto, habrá que considerarlo simplemente como un

pensamiento precristiano, ya que, hasta donde sabemos, el primero que nos enseñó a llamar padre a Dios, fue Jesucristo.

Con esto desembocamos en la teología y la teonomía que pervaden los capítulos finales de la *Ética eudemia*, señoreados por la concepción de que "así como en el universo Dios lo mueve todo, así también lo divino en nosotros es la causa de todas nuestras mociones" (*EE*, VIII, 2, 1248a 27-28).

"El principio de la razón —sigue diciendo Aristóteles— no es la razón, sino algo que le es superior; ahora bien, ¿qué podría ser superior a la ciencia y a la inteligencia sino Dios? (*EE*, VIII, 2, 1248a 28-29).

Estas palabras preludian al capítulo último de la *Ética eudemia*, donde enuncia Aristóteles que la norma (*horos*) de la virtud perfecta, la *kalokagathía*, es el conocimiento y el servicio de la divinidad.

Yo me pregunto (lo digo como lo siento) si por detrás de los textos aristotélicos no estarán ciertos textos platónicos, notoriamente aquel gran texto de las *Leyes*:

> "Con toda certeza (*málista*) Dios ha de ser para nosotros la medida de todas las cosas, y mucho mejor que el hombre, como por ahí suelen decir" (*Leyes*, 716c 8-10).

Este *dictum* va directamente, como es obvio, contra el *homo mensura* de Protágoras, remplazado ahora por el *Deus mensura*, o lo que es lo mismo, en la *Ética eudemia*, la norma suprema de la conducta humana. Y el paralelo se acentúa entre los textos aristotélicos antes transcritos y lo que aquí sigue diciendo Platón:

> "El que haya de ser amado por Dios es necesario que se haga a sí mismo, hasta donde alcancen sus fuerzas, semejante a él" (*Leyes*, 716d).

Es el amor especial de Dios por el filósofo, el hombre que, por el ejercicio del intelecto, más se le asemeja, como lo dice expresamente Aristóteles.

Como quiera que sea, la norma suprema de la conducta humana, en la apreciación de la *Ética eudemia*, encuéntrase en el texto siguiente:

> "Por lo cual todo modo de elección y adquisición de bienes naturales, —bienes del cuerpo, riquezas, amigos u otros bienes— que contribuya mayormente a la contemplación de Dios, este modo, digo, es el mejor y la más bella norma; y mala, por consiguiente, la que por defecto o por exceso nos impida servir y ver a Dios" (*EE,* VIII, 3, 1249b 15-21).

> "La norma de que aquí se habla —escribe Ingemar Düring— es el punto de orientación para elegir la justa medida en la adquisición de bienes naturales, sean del cuerpo o dinero o amigos u otros bienes" (*Aristóteles,* p. 704).

Todo el que alguna vez se haya ejercitado en la espiritualidad ignaciana, recordará de súbito el Principio y Fundamento de los Ejercicios Espirituales. "El hombre —dice san Ignacio— es criado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios Nuestro Señor y mediante esto salvar su ánima; y las otras cosas sobre la haz de la tierra son criadas para el hombre y para que le ayuden en la prosecución del fin para que es criado. De donde se sigue que el hombre tanto ha de usar dellas cuanto le ayuden para su fin, y tanto debe quitarse dellas cuanto para ello le impidan; por lo cual es menester hacernos indiferentes a todas las cosas criadas en todo lo que es concedido a la libertad de nuestro libre albedrío y no le está prohibido, en tal manera que no queramos de nuestra parte más salud que enfermedad, riqueza que pobreza, honor que deshonor, vida larga que corta, y por consiguiente

en todo lo demás, solamente deseando y eligiendo lo que más nos conduce para el fin que somos criados." No parece sino que san Ignacio tenía ante sí el texto aristotélico al enunciar su famosa regla del *tanto cuanto,* patrón de indiferencia suprema ante las cosas humanas.

Servir y ver a Dios: τὸν θεὸν θεραπεύειν καὶ θεωρεῖν. No se trata desde luego —lo concedemos de buen grado— de una visión mística, de una experiencia directa de Dios: *divina pati*, que es, desde que lo dijo el Seudodionisio, la definición del misticismo. En ninguna parte emplea Aristóteles el término *epoptía*, que designaba el más alto grado de iniciación en los misterios de Eleusis. Platón, en cambio, sí recurre a él para denominar el contacto del espíritu con la Idea del bien, ésta sí, verdaderamente, una experiencia mística. En Aristóteles, por el contrario, el *Deum videre* o *Deum cognoscere* no pasa de ser una operación del intelecto especulativo, pero auspiciada, eso sí, por una genuina emoción religiosa. Mientras el filósofo puede conocer algo de Dios, lo ama. En él se cumple el dicho de san Agustín: *Verus philosophus est amator Dei.*

TEXTOS GRIEGO Y ESPAÑOL

ΗΘΙΚΩΝ ΕΥΔΗΜΙΩΝ Α

1214 a

I. Ὁ μὲν ἐν Δήλῳ παρὰ τῷ θεῷ τὴν αὑτοῦ γνώμην ἀποφηνάμενος συνέγραψεν ἐπὶ τὸ προπύλαιον τοῦ Λητῴου διελὼν ὡς οὐχ ὑπάρχοντα πάντα τῷ αὐτῷ τό τε ἀγαθὸν καὶ τὸ καλὸν καὶ τὸ ἡδύ, ποιήσας

5 κάλλιστον τὸ δικαιότατον, λῷστον δ' ὑγιαίνειν,
πάντων ἥδιστον δ' οὗ τις ἐρᾷ τὸ τυχεῖν.

ἡμεῖς δ' αὐτῷ μὴ συγχωρῶμεν· ἡ γὰρ εὐδαιμονία κάλλιστον καὶ ἄριστον ἁπάντων οὖσα ἥδιστόν ἐστιν.

Πολλῶν δ' ὄντων θεωρημάτων ἃ περὶ ἕκαστον 10 πρᾶγμα καὶ περὶ ἑκάστην φύσιν ἀπορίαν ἔχει καὶ δεῖται σκέψεως, τὰ μὲν αὐτῶν συντείνει πρὸς τὸ γνῶναι μόνον, τὰ δὲ καὶ περὶ τὰς κτήσεις καὶ περὶ τὰς πράξεις τοῦ πράγματος. ὅσα μὲν οὖν ἔχει φιλοσοφίαν μόνον θεωρητικήν, λεκτέον κατὰ τὸν ἐπιβάλλοντα καιρὸν ὅ τι περ ἂν οἰκεῖον ᾖ τῇ

ÉTICA EUDEMIA

LIBRO I

I. El hombre [1] que en Delos[2] y en la morada del dios [3] expresó su opinión personal inscribiéndola en el propíleo del templo de Latona, [4] distinguía entre lo bueno, lo bello y lo placentero como cualidades que no podían encontrarse todas en el mismo sujeto. Decía así:

"Lo más bello es la perfecta justicia, lo mejor la salud; pero lo más deleitoso es alcanzar lo que se ama."

De nuestra parte, sin embargo, no estamos de acuerdo, ya que la felicidad es la más bella, la mejor y la más placentera de todas las cosas. Entre las numerosas consideraciones a que cada cosa y cada naturaleza pueden dar lugar, y que por las dificultades que implican merecen ser examinadas, lo que va de por medio en unos casos es el solo conocimiento de la cosa, al paso que en otros de lo que se trata es de poseerla y de aplicarla a los actos. Con respecto a las cuestiones que revisten un interés filosófico puramente teorético, las trataremos según se vaya presentando la ocasión y según lo que sea propio de esta investigación. Ante

1214 a

15 μεθόδῳ. πρῶτον δὲ σκεπτέον ἐν τίνι τὸ εὖ ζῆν καὶ πῶς κτητόν, πότερον φύσει γίνονται πάντες εὐδαίμονες οἱ τυγχάνοντες ταύτης τῆς προσηγορίας, ὥσπερ μεγάλοι καὶ μικροὶ καὶ τὴν χροιὰν διαφέροντες, ἢ διὰ μαθήσεως, ὡς οὔσης ἐπιστήμης τινὸς τῆς εὐδαιμονίας, ἢ διά τινος ἀσκήσεως

20 (πολλὰ γὰρ οὔτε κατὰ φύσιν οὔτε μαθοῦσιν ἀλλ' ἐθισθεῖσιν ὑπάρχει τοῖς ἀνθρώποις, φαῦλα μὲν τοῖς φαύλως ἐθισθεῖσι, χρηστὰ δὲ τοῖς χρηστῶς); ἢ τούτων μὲν κατ' οὐδένα τῶν τρόπων, δυοῖν δὲ θάτερον, ἤτοι καθάπερ οἱ νυμφόληπτοι καὶ θεόληπτοι τῶν ἀνθρώπων, ἐπιπνοίᾳ δαιμονίου τινὸς

25 ὥσπερ ἐνθουσιάζοντες, ἢ διὰ τὴν τύχην (πολλοὶ γὰρ ταὐτόν φασιν εἶναι τὴν εὐδαιμονίαν καὶ τὴν εὐτυχίαν).

Ὅτι μὲν οὖν ἡ παρουσία διὰ τούτων ἁπάντων ἢ τινῶν ἢ τινὸς ὑπάρχει τοῖς ἀνθρώποις, οὐκ ἄδηλον· ἅπασαι γὰρ αἱ γενέσεις σχεδὸν πίπτουσιν εἰς ταύτας τὰς ἀρχάς (καὶ γὰρ τὰς ἀπὸ τῆς διανοίας

30 ἁπάσας πρὸς τὰς ἀπ' ἐπιστήμης ἄν τις συναγάγοι πράξεις). τὸ δ' εὐδαιμονεῖν καὶ τὸ ζῆν μακαρίως καὶ καλῶς εἴη ἂν ἐν τρισὶ μάλιστα τοῖς εἶναι δοκοῦσιν αἱρετωτάτοις· οἱ μὲν γὰρ τὴν φρόνησιν μέγιστον εἶναί φασιν ἀγαθόν, οἱ δὲ τὴν ἀρετήν, οἱ δὲ τὴν ἡδονήν. καὶ πρὸς τὴν εὐδαιμονίαν ἔνιοι

1214 b περὶ τοῦ μεγέθους αὐτῶν διαμφισβητοῦσι, συμβάλλεσθαι φάσκοντες θάτερον θατέρου μᾶλλον εἰς

todo, sin embargo, habrá que considerar en qué consiste el vivir bien y cómo podremos alcanzarlo, es decir si todos los que reciben esta denominación de felices lo son por naturaleza, como los que son grandes o pequeños, o que difieren entre sí por el tinte de la tez o bien por el aprendizaje, con lo que habría una ciencia de la felicidad, o por cierto entrenamiento, toda vez que hay una multitud de cosas que están en los hombres no por naturaleza ni por aprendizaje sino por hábitos, y que son malas si proceden de malos hábitos, y buenas si de buenos hábitos. Y si no es por ninguno de estos modos, habrá de serlo por uno de los dos siguientes, o como los hombres poseídos de ninfas o de dioses, llenos del dios merced a cierta inspiración demoníaca, o bien por el azar, ya que hay muchos que identifican la felicidad con la buena fortuna.

Ahora bien, es evidente que la presencia de la felicidad entre los hombres es debida a todos estos factores, o a algunos de entre ellos, o a uno solo, ya que la producción de casi todas las cosas cae bajo estos principios, por lo que pueden asimilarse los actos que proceden de la reflexión a aquellos que proceden de la ciencia. La felicidad y el vivir dichosa y bellamente, diríase que consiste sobre todo en tres cosas que son, al parecer, las más apetecibles. Unos, en efecto, dicen que el mayor de los bienes es la sapiencia; otros, que la virtud, y otros aún, que el placer. Y hay quienes discuten aún sobre la importancia de estos factores en orden a la felicidad, declarando que uno de ellos contribuye a ella más que el otro, y sosteniendo unos que la

1214 b
αὐτήν, οἱ μὲν ὡς οὖσαν μεῖζον ἀγαθὸν τὴν φρόνησιν τῆς ἀρετῆς, οἱ δὲ ταύτης τὴν ἀρετήν, οἱ δ' ἀμφοτέρων τούτων τὴν ἡδονήν· καὶ τοῖς μὲν
5 ἐκ πάντων δοκεῖ τούτων, τοῖς δ' ἐκ δυοῖν, τοῖς δ' ἐν ἑνί τινι τούτων εἶναι τὸ ζῆν εὐδαιμόνως.

II. Περὶ δὴ τούτων ἐπιστήσαντας ἅπαντα τὸν δυνάμενον ζῆν κατὰ τὴν αὐτοῦ προαίρεσιν θέσθαι τινὰ σκοπὸν τοῦ καλῶς ζῆν, ἤτοι τιμὴν ἢ δόξαν ἢ πλοῦτον ἢ παιδείαν, πρὸς ὃν ἀποβλέπων ποιήσεται
10 πάσας τὰς πράξεις (ὡς τό γε μὴ συντετάχθαι τὸν βίον πρός τι τέλος ἀφροσύνης πολλῆς σημεῖόν ἐστιν), μάλιστα δὴ δεῖ πρῶτον ἐν αὑτῷ διορίσασθαι μήτε προπετῶς μήτε ῥᾳθύμως ἐν τίνι τῶν ἡμετέρων τὸ ζῆν εὖ καὶ τίνων ἄνευ τοῖς ἀνθρώποις οὐκ ἐνδέχεται τοῦθ' ὑπάρχειν. οὐ γὰρ ταὐτὸν ὧν τ'
15 ἄνευ οὐχ οἷόν τε ὑγιαίνειν καὶ τὸ ὑγιαίνειν, ὁμοίως δ' ἔχει τοῦτο καὶ ἐφ' ἑτέρων πολλῶν· ὥστ' οὐδὲ τὸ ζῆν καλῶς καὶ ὧν ἄνευ οὐ δυνατὸν ζῆν καλῶς. ἔστι δὲ τῶν τοιούτων τὰ μὲν οὐκ ἴδια τῆς ὑγιείας οὐδὲ τῆς ζωῆς ἀλλὰ κοινὰ πάντων ὡς εἰπεῖν, καὶ
20 τῶν ἕξεων καὶ τῶν πράξεων, οἷον ἄνευ τοῦ ἀναπνεῖν ἢ ἐγρηγορέναι ἢ κινήσεως μετέχειν οὐθὲν ἂν ὑπάρξειεν ἡμῖν οὔτ' ἀγαθὸν οὔτε κακόν, τὰ δ' ἴδια μᾶλλον περὶ ἑκάστην φύσιν, οὐ γὰρ ὁμοίως οἰκεῖον πρὸς εὐεξίαν τοῖς εἰρημένοις κρεωφαγία καὶ τῶν περιπάτων οἱ μετὰ δεῖπνον. ἃ δεῖ μὴ

sapiencia es un bien mayor que la virtud, y otros, a su vez, lo contrario, y otros, por último, que el placer está por encima de entrambas. A unos, en suma, paréceles que la vida feliz consiste en la reunión de todos estos factores, en tanto que para otros bastan dos, y para otros, en fin, basta con uno.

II. La reflexión que hemos hecho sobre estos puntos nos lleva a la conclusión de que todo aquel que sea capaz de vivir según su propia voluntad, debe proponerse algún fin del vivir bien, como el honor, la gloria, la riqueza o la cultura, y fijando en él sus ojos ejecutará todos sus actos, toda vez que es signo de una gran demencia el no ordenar uno su vida en relación con un fin. De la mayor importancia es el que cada uno determine dentro de sí mismo, sin precipitación ni negligencia, en qué cosa de las que nos rodean consiste el bien vivir y cuáles son las condiciones indispensables para que esto sea accesible a los hombres. No es lo mismo, en efecto, la salud que las cosas sin las cuales no es posible la salud, y lo mismo es en otros muchos casos, por lo que no debe confundirse el vivir bien con las cosas sin las cuales no es posible vivir bien. Y entre estas condiciones hay algunas que no son privativas de la salud ni de la vida, sino que son hasta cierto punto comunes a todas las maneras de ser y a todos los actos, como, por ejemplo, que sin el respirar, el velar o el movernos, no podríamos tener parte alguna ni en el bien ni en el mal. Otras, en cambio, son más bien propias de cada naturaleza en particular, como, por ejemplo, no está en tan estrecha relación con la buena constitución como las condiciones antedichas, el comer carne y el pasear después de comer.

1214 b
25 λανθάνειν· ἔστι γὰρ ταῦτ' αἴτια τῆς ἀμφισβητήσεως περὶ τοῦ εὐδαιμονεῖν τί ἐστι καὶ γίνεται διὰ τίνων· ὧν ἄνευ γὰρ οὐχ οἷόν τε εὐδαιμονεῖν ἔνιοι μέρη τῆς εὐδαιμονίας εἶναι νομίζουσιν.

III. Πάσας μὲν οὖν τὰς δόξας ἐπισκοπεῖν ὅσας ἔχουσί τινες περὶ αὐτῆς περίεργον. πολλὰ γὰρ
30 φαίνεται καὶ τοῖς παιδαρίοις καὶ τοῖς κάμνουσι καὶ παραφρονοῦσι περὶ ὧν ἂν οὐθεὶς νοῦν ἔχων διαπορήσειεν, δέονται γὰρ οὐ λόγων, ἀλλ' οἱ μὲν ἡλικίας ἐν ᾗ μεταβαλοῦσιν οἱ δὲ κολάσεως ἰατρικῆς ἢ πολιτικῆς (κόλασις γὰρ ἡ φαρμακεία τῶν πληγῶν οὐκ ἐλάττων ἐστίν)· ὁμοίως δὲ
1215 a ταύταις οὐδὲ τὰς τῶν πολλῶν, εἰκῇ γὰρ λέγουσι σχεδὸν περὶ ἁπάντων καὶ μάλιστα περὶ ταύτης. τὰς δὲ τῶν σοφῶν ἐπισκεπτέον μόνας· ἄτοπον γὰρ προσφέρειν λόγον τοῖς λόγου μηδὲν δεομένοις ἀλλὰ πάθους. ἐπεὶ δ' εἰσὶν ἀπορίαι περὶ ἑκάστην
5 πραγματείαν οἰκεῖαι, δῆλον ὅτι καὶ περὶ βίου τοῦ κρατίστου καὶ ζωῆς τῆς ἀρίστης εἰσίν· ταύτας οὖν καλῶς ἔχει τὰς δόξας ἐξετάζειν, οἱ γὰρ τῶν ἀμφισβητούντων ἔλεγχοι τῶν ἐναντιουμένων αὐταῖς λόγων ἀποδείξεις εἰσίν.

Ἔτι δὲ πρὸ ἔργου τὸ τὰ τοιαῦτα μὴ λανθάνειν μάλιστα πρὸς ἃ δεῖ συντείνειν πᾶσαν σκέψιν, ἐκ
10 τίνων ἐνδέχεται μετασχεῖν τοῦ εὖ καὶ καλῶς ζῆν

Todo lo cual no debe pasarse por alto, por ser este olvido causa de las disputas en torno a la felicidad, sobre su esencia y sobre los medios de procurarla, ya que hay personas que consideran como partes constitutivas de la felicidad aquellas cosas sin las cuales ella sería imposible.

III. Sería por demás superfluo examinar una a una todas las opiniones sustentadas por algunos sobre la felicidad. Muchas ideas, en efecto, pasan por la mente de los niños, los enfermos y los locos, sobre las cuales no querría plantearse cualquier problema ninguna mente sensata, porque no es de argumentos de lo que ellos han menester, sino los unos de tiempo en que maduren y muden, y de lo que los otros tienen necesidad es de una corrección médica o civil, porque la curación que proporcionan los castigos es un remedio tan eficaz como los de la medicina. Ni tampoco hay por qué examinar las opiniones del vulgo, el cual habla prácticamente de todo y a lo que salga, y sobre todo de esta cuestión, por lo que no debemos tener en cuenta sino las opiniones de los doctos. Absurdo sería, en efecto, aplicar nuestro razonamiento a quienes para nada se curan de razonar, sino de su pasión. Por lo demás, y como todo objeto de estudio suscita aporías que le son familiares, es claro que las habrá en lo concerniente a la vida mejor y a la existencia igualmente mejor. Estará bien, por consiguiente, examinar las opiniones que hacen frente a estas aporías, ya que las refutaciones de los argumentos de los adversarios son demostraciones de los juicios opuestos a los suyos.

Es oportuno, por lo demás, no pasar por alto el fin a que principalmente debe estar dirigido todo este estudio, o sea los medios que hacen posible la participación en una vida buena y bella (por

1215 a (εἰ τὸ μακαρίως ἐπιφθονώτερον εἰπεῖν), καὶ πρὸς τὴν ἐλπίδα τὴν περὶ ἕκαστα γενομένην ἂν τῶν ἐπιεικῶν. εἰ μὲν γὰρ ἐν τοῖς διὰ τύχην γινομένοις ἢ τοῖς διὰ φύσιν τὸ καλῶς ζῆν ἐστίν, ἀνέλπιστον ἂν εἴη πολλοῖς, οὐ γάρ ἐστι δι' ἐπιμελείας ἡ 15 κτῆσις οὐδὲ ἐπ' αὐτοῖς οὐδὲ τῆς αὐτῶν πραγματείας· εἰ δ' ἐν τῷ αὐτόν ποιόν τινα εἶναι καὶ τὰς κατ' αὐτὸν πράξεις, κοινότερον ἂν εἴη τὸ ἀγαθὸν καὶ θειότερον, κοινότερον μὲν τῷ πλείοσιν ἐνδέχεσθαι μετασχεῖν, θειότερον δὲ τῷ κεῖσθαι τὴν εὐδαιμονίαν τοῖς αὐτοὺς παρασκευάζουσι ποιούς τινας καὶ τὰς πράξεις.

20 IV. Ἔσται δὲ φανερὰ τὰ πλεῖστα τῶν ἀμφισβητουμένων καὶ διαπορουμένων ἂν καλῶς ὁρισθῇ τί χρὴ νομίζειν εἶναι τὴν εὐδαιμονίαν, πότερον ἐν τῷ ποιόν τινα μόνον εἶναι τὴν ψυχήν, καθάπερ τινὲς ᾠήθησαν τῶν σοφῶν καὶ πρεσβυτέρων, ἢ 25 δεῖ μὲν καὶ ποιόν τινα ὑπάρχειν αὐτόν, μᾶλλον δὲ δεῖ τὰς πράξεις εἶναι ποιάς τινας.

Διῃρημένων δὲ τῶν βίων καὶ τῶν μὲν οὐδ' ἀμφισβητούντων τῆς τοιαύτης εὐημερίας ἀλλ' ἄλλως τῶν ἀναγκαίων χάριν σπουδαζομένων, οἷον τῶν περὶ τὰς τέχνας τὰς φορτικὰς καὶ τὰς βαναύσους καὶ τῶν περὶ χρηματισμὸν (λέγω δὲ 30 φορτικὰς μὲν τὰς πρὸς δόξαν πραγματευομένας μόνον, βαναύσους δὲ τὰς ἑδραίας καὶ μισθαρνικάς,

no exponernos a la envidia si la llamamos bienaventurada) y también para satisfacer la esperanza que en cada momento de la vida es propia de los hombres honestos. Porque si el bien vivir depende de cosas tales como la fortuna o la naturaleza, estará más allá de la esperanza de la multitud, ya que (en esta hipótesis) la consecución de la felicidad no depende del desvelo del hombre, ni se encuentra en su poder o en su actividad. Mas si, por el contrario, reside aquélla en cierta cualidad del individuo y de sus actos, será entonces el bien más común y más divino. Más común en cuanto que podrá participar de él un mayor número, y más divino en cuanto que la felicidad se ofrece a aquellos que han sabido hacerse —ellos mismos y sus actos— de cierta cualidad.

IV. La mayor parte de las ambigüedades y aporías se verán aclaradas si se determina claramente qué es lo que hay que entender por felicidad. ¿Consiste únicamente en cierta disposición del alma, como lo creyeron algunos sabios y filósofos antiguos? [5] ¿O bien no basta que el individuo esté moralmente conformado de cierta manera, sino que también sus actos deban ser de la misma cualidad?

Hemos distinguido ya diferentes géneros de vida, de los cuales hay algunos que no tienen siquiera la pretensión de una vida próspera, sino que se cultivan meramente por necesidad, como son las artes vulgares y las artes serviles, así como el comercio. Por artes vulgares entiendo las que se practican sólo por vanidad, por artes serviles las sedentarias y asalariadas, y por artes

1215 a

χρηματιστικὰς δὲ τὰς πρὸς ὠνὰς ἀγοραίας καὶ πράσεις καπηλικάς), τῶν δ' εἰς ἀγωγὴν εὐδαιμονικὴν ταττομένων τριῶν ὄντων τῶν καὶ πρότερον ῥηθέντων ἀγαθῶν ὡς μεγίστων τοῖς ἀνθρώποις,
35 ἀρετῆς καὶ φρονήσεως καὶ ἡδονῆς, τρεῖς ὁρῶμεν καὶ βίους ὄντας οὓς οἱ ἐξουσίας τυγχάνοντες
1215 b προαιροῦνται ζῆν ἅπαντες, πολιτικὸν φιλόσοφον ἀπολαυστικόν. τούτων γὰρ ὁ μὲν φιλόσοφος βούλεται περὶ φρόνησιν εἶναι καὶ τὴν θεωρίαν τὴν περὶ τὴν ἀλήθειαν, ὁ δὲ πολιτικὸς περὶ τὰς πράξεις τὰς καλάς (αὗται δ' εἰσὶν αἱ ἀπὸ τῆς ἀρετῆς), ὁ
5 δ' ἀπολαυστικὸς περὶ τὰς ἡδονὰς τὰς σωματικάς. διόπερ ἕτερος ἕτερον εὐδαίμονα προσαγορεύει, καθάπερ ἐλέχθη καὶ πρότερον, καὶ Ἀναξαγόρας μὲν ὁ Κλαζομένιος ἐρωτηθεὶς τίς ὁ εὐδαιμονέστατος, "οὐθείς" εἶπεν "ὧν σὺ νομίζεις, ἀλλ' ἄτοπος ἄν τίς σοι φανείη." τοῦτον δ' ἀπεκρίνατο τὸν τρόπον
10 ἐκεῖνος ὁρῶν τὸν ἐρόμενον ἀδύνατον ὑπολαμβάνοντα μὴ μέγαν ὄντα καὶ καλὸν ἢ πλούσιον ταύτης τυγχάνειν τῆς προσηγορίας, αὐτὸς δ' ἴσως ᾤετο τὸν ζῶντα ἀλύπως καὶ καθαρῶς πρὸς τὸ δίκαιον ἤ τινος θεωρίας κοινωνοῦντα θείας, τοῦτον ὡς ἄνθρωπον εἰπεῖν μακάριον εἶναι.
15 V. Περὶ πολλῶν μὲν οὖν καὶ ἑτέρων οὐ ῥᾴδιον

comerciales las que se aplican a las compras en el mercado y a las ventas al menudeo. De otra parte, y volviendo a los elementos que concurren en una existencia feliz, que con antelación hemos dicho que son tres, y que son los mayores bienes para el hombre (la virtud, la sapiencia y el placer) veamos cómo hay también tres vidas entre las cuales eligen una para vivirla ellos mismos, todos aquellos que están en posibilidad de hacerlo: la vida política, la vida filosófica y la vida de placer. De estas tres, la vida filosófica está cifrada en la sabiduría y en la contemplación de la verdad; la vida política en las bellas acciones, entendiendo por tales las que provienen de la virtud, y la vida hedonística en los placeres del cuerpo. Por esta causa cada uno llama feliz a diferentes personas, según quedó dicho con antelación. Preguntado Anaxágoras de Clazomene [6] sobre quién era el hombre más feliz, respondió: "Ninguno de los que tú piensas, y que (si lo supieses) te parecería un tipo absurdo." Respondió de este modo porque veía que su interlocutor era incapaz de concebir aquella apelación quien no fuera potente, bello o rico, cuando él mismo pensaría tal vez que quien vive sin pena y con pureza según la justicia, o que participa de algún modo en la contemplación divina, a este hombre, pues, puede llamársele bienaventurado en cuanto lo permita la humana condición.

V. De las muchas otras cosas sobre las cuales no es fácil juzgar

1215 b
τὸ κρῖναι καλῶς, μάλιστα δὲ περὶ οὗ πᾶσι ῥᾷστον εἶναι δοκεῖ καὶ παντὸς ἀνθρώπου τὸ γνῶναι, τί τῶν ἐν τῷ ζῆν αἱρετόν, καὶ λαβὼν ἄν τις ἔχοι πλήρη τὴν ἐπιθυμίαν. πολλὰ γάρ ἐστι τοιαῦτα τῶν ἀποβαινόντων δι' ἃ προΐενται τὸ ζῆν, οἷον
20 νόσους περιωδυνίας χειμῶνας· ὥστε δῆλον ὅτι κἂν ἐξ ἀρχῆς αἱρετὸν ἦν, εἴ τις αἵρεσιν ἐδίδου, διά γε ταῦτα τὸ μὴ γενέσθαι. πρὸς δὲ τούτοις ὁ βίος ὃν ζῶσιν ἔτι παῖδες ὄντες· καὶ γὰρ ἐπὶ τοῦτον ἀνακάμψαι πάλιν οὐδεὶς ἂν ὑπομείνειεν εὖ φρονῶν.
25 ἔτι δὲ πολλὰ τῶν τε μηδεμίαν ἐχόντων ἡδονὴν ἢ λύπην, καὶ τῶν ἐχόντων μὲν ἡδονὴν μὴ καλὴν δέ, τοιαῦτ' ἐστὶν ὥστε τὸ μὴ εἶναι κρεῖττον εἶναι τοῦ ζῆν. ὅλως δ' εἴ τις ἅπαντα συναγάγοι ὅσα πράττουσι μὲν καὶ πάσχουσιν ἅπαντες, ἑκόντες μέντοι μηθὲν αὐτῶν διὰ τὸ μηδ' αὐτοῦ χάριν, καὶ
30 προσθείη χρόνου πλῆθος ἀπέραντόν τι, οὐ μᾶλλον ἕνεκ' ἂν τις τούτων ἕλοιτο ζῆν ἢ μὴ ζῆν. ἀλλὰ μὴν οὐδὲ διὰ τὴν τῆς τροφῆς μόνον ἡδονὴν ἢ τὴν τῶν ἀφροδισίων, ἀφαιρεθεισῶν τῶν ἄλλων ἡδονῶν ἃς τὸ γινώσκειν ἢ βλέπειν ἢ τῶν ἄλλων τις αἰσθήσεων πορίζει τοῖς ἀνθρώποις, οὐδ' ἂν εἷς
35 προτιμήσειε τὸ ζῆν μὴ παντελῶς ὢν ἀνδράποδον, δῆλον γὰρ ὅτι τῷ ταύτην ποιουμένῳ τὴν αἵρεσιν οὐθὲν ἂν διενέγκειε γενέσθαι θηρίον ἢ ἄνθρωπον·
1216 a ὁ γοῦν ἐν Αἰγύπτῳ βοῦς, ὃν ὡς Ἆπιν τιμῶσιν, ἐν πλείοσι τῶν τοιούτων ἐξουσιάζει πολλῶν μονάρχων.

bien, es sobre todo difícil juzgar sobre algo que a todos parece ser de juicio fácil y abierto al conocimiento de cualquier hombre, que es el saber lo que debe escogerse en la vida y cuya posesión pueda llenar nuestro deseo. Hay muchos accidentes, en efecto, que nos hacen dar de mano a la vida, como las enfermedades, los dolores extremos, helarse a la intemperie, por lo que es claro que si desde el principio se pudiera escoger habría sido preferible, al menos por estas cosas (por sustraernos a ellas) no haber nacido. Pero además, ¿qué vida es la que viven los niños? Nadie por cierto, en su sano juicio, soportaría el volver a ella. Muchas experiencias hay, además, que no comportan ni placer ni dolor, o que comportan un placer vergonzoso, de suerte que la inexistencia habría sido preferible a tal vida. En suma, si uno reuniese todo cuanto el conjunto de los hombres hacen y padecen, aunque no por su plena voluntad por no haberse propuesto aquel fin, y se prolongase indefinidamente la duración del tiempo, no por esto escogería alguno más bien vivir que no vivir. El solo placer de comer y aun los del amor, con exclusión de los otros placeres que el conocimiento, la visión o los demás sentidos pueden procurar al hombre, no induciría a nadie a tener la vida en alta estima, a no ser que tenga un ánimo absolutamente servil, por lo que es claro que quien hiciera esta elección, para él no habría ninguna diferencia entre haber nacido bestia u hombre. El buey que veneran en Egipto con el nombre de Apis, dispone de estos bienes con mayor abundancia que muchos monarcas. De manera

1216 a

ὁμοίως δὲ οὐδὲ διὰ τὴν τοῦ καθεύδειν ἡδονήν· τί γὰρ διαφέρει καθεύδειν ἀνέγερτον ὕπνον ἀπὸ τῆς πρώτης ἡμέρας μέχρι τῆς τελευταίας ἐτῶν ἀριθμὸν
5 χιλίων ἢ ὁποσωνοῦν, ἢ ζῆν ὄντα φυτόν; τὰ γοῦν φυτὰ τοιαύτης τινὸς ἔοικε μετέχειν ζωῆς, ὥσπερ καὶ τὰ παιδία· καὶ γὰρ ταῦτα κατὰ τὴν πρώτην ἐν τῇ μητρὶ γένεσιν πεφυκότα μὲν διατελεῖ καθεύδοντα δὲ τὸν πάντα χρόνον. ὥστε φανερὸν ἐκ τῶν τοιούτων ὅτι διαφεύγει σκοπουμένους τί
10 τὸ εὖ καὶ τί τὸ ἀγαθὸν τὸ ἐν τῷ ζῆν.

Τὸν μὲν οὖν Ἀναξαγόραν φασὶν ἀποκρίνασθαι πρός τινα διαποροῦντα τοιαῦτ᾽ ἄττα καὶ διερωτῶντα τίνος ἕνεκ᾽ ἄν τις ἕλοιτο γενέσθαι μᾶλλον ἢ μὴ γενέσθαι "τοῦ" φάναι "θεωρῆσαι τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν περὶ τὸν ὅλον κόσμον τάξιν." οὗτος μὲν
15 οὖν ἐπιστήμης τινὸς ἕνεκεν τὴν αἵρεσιν ᾤετο τιμίαν εἶναι τοῦ ζῆν· οἱ δὲ Σαρδανάπαλλον μακαρίζοντες ἢ Σμινδυρίδην τὸν Συβαρίτην ἢ τῶν ἄλλων τινὰς τῶν ζώντων τὸν ἀπολαυστικὸν βίον, οὗτοι δὲ πάντες ἐν τῷ χαίρειν φαίνονται τάττειν τὴν εὐδαιμονίαν· ἕτεροι δέ τινες οὔτ᾽ ἂν
20 φρόνησιν οὐδεμίαν οὔτε τὰς σωματικὰς ἡδονὰς ἕλοιντο μᾶλλον ἢ τὰς πράξεις τὰς ἀπ᾽ ἀρετῆς· αἱροῦνται γοῦν οὐ μόνον ἔνιοι δόξης χάριν αὐτὰς ἀλλὰ καὶ μὴ μέλλοντες εὐδοκιμήσειν. ἀλλ᾽ οἱ πολλοὶ τῶν πολιτικῶν οὐκ ἀληθῶς τυγχάνουσι

semejante no podría desearse la vida por el simple placer de dormir, porque ¿qué diferencia habría entre dormir un sueño ininterrumpido desde el primer día hasta el último de miles de años o los que sean, y una vida vegetal? Las plantas, en efecto, parecen participar de semejante vida, al igual que los niños, los cuales, no bien son concebidos en el vientre materno, se quedan allí durmiendo todo el tiempo. De todo lo cual resulta claro que escapa a nuestra consideración la naturaleza de la felicidad y del bien en la vida.

Cuéntase de Anaxágoras que como alguien le propusiera estas dificultades y le preguntara por qué era preferible la existencia a la nada, respondió: "Por contemplar el cielo y el orden del universo." Pensaba, pues, que la preferencia de la vida era algo valioso por la adquisición de cierta ciencia. Aquellos que, por el contrario, beatifican a Sardanápalo[7] o a Esmindírides el Sibarita,[8] o a otros cualesquiera de los que viven una vida hedonística, muestran con ello que hacen consistir la felicidad en el placer. Otros hay, en cambio, que no escogerían la sabiduría, de cualquier género que fuese, ni los placeres del cuerpo, con preferencia a las acciones que proceden de la virtud; más aún, hay quienes las practican no sólo cuando pueden procurar la gloria, sino incluso cuando no han de retirar ningún renombre. La mayoría de los políticos, sin embargo, no merecen verdaderamente esta apelación,

1216 a
τῆς προσηγορίας· οὐ γάρ εἰσι πολιτικοὶ κατὰ τὸν
25 ἀλήθειαν, ὁ μὲν γὰρ πολιτικὸς τῶν καλῶν ἐστὶ
πράξεων προαιρετικὸς αὐτῶν χάριν, οἱ δὲ πολλοὶ
χρημάτων καὶ πλεονεξίας ἕνεκεν ἅπτονται τοῦ
ζῆν οὕτως.

Ἐκ μὲν οὖν τῶν εἰρημένων φανερὸν ὅτι πάντες
ἐπὶ τρεῖς βίους φέρουσι τὴν εὐδαιμονίαν, πολιτικὸν
φιλόσοφον ἀπολαυστικόν. τούτων δ' ἡ μὲν περὶ
30 τὰ σώματα καὶ τὰς ἀπολαύσεις ἡδονὴ καὶ τίς καὶ
ποία τις γίνεται καὶ διὰ τίνων οὐκ ἄδηλον, ὥστ'
οὐ τίνες εἰσὶ δεῖ ζητεῖν ἡμᾶς ἀλλ' εἰ συντείνουσί
τι πρὸς εὐδαιμονίαν ἢ μή, καὶ πῶς συντείνουσι,
καὶ πότερον, εἰ δεῖ προσάπτειν τῷ ζῆν καλῶς
ἡδονάς τινας, ταύτας δεῖ προσάπτειν ἢ τούτων
35 μὲν ἄλλον τινὰ τρόπον ἀνάγκη κοινωνεῖν, ἕτεραι
δ' εἰσὶν αἱ ἡδοναὶ δι' ἃς εὐλόγως οἴονται τὸν
εὐδαίμονα ζῆν ἡδέως καὶ μὴ μόνον ἀλύπως.

Ἀλλὰ περὶ μὲν τούτων ὕστερον ἐπισκεπτέον,
περὶ δ' ἀρετῆς καὶ φρονήσεως πρῶτον θεωρήσωμεν
τήν τε φύσιν αὐτῶν ἑκατέρου τίς ἐστι καὶ πότερον
40 μόρια ταῦτα τῆς ἀγαθῆς ζωῆς ἐστὶν αὐτὰ ἢ αἱ
1216 b πράξεις αἱ ἀπ' αὐτῶν, ἐπειδὴ προσάπτουσιν αὐτὰ
κἂν εἰ μὴ πάντες εἰς τὴν εὐδαιμονίαν ἀλλ' οὖν οἱ
λόγου ἄξιοι τῶν ἀνθρώπων πάντες.

Σωκράτης μὲν οὖν ὁ πρεσβύτης ᾤετ' εἶναι τέλος
τὸ γινώσκειν τὴν ἀρετήν, καὶ ἐπεζήτει τί ἐστιν ἡ
5 δικαιοσύνη καὶ τί ἡ ἀνδρεία καὶ ἕκαστον τῶν

porque no son políticos con arreglo a la verdad. El político, en efecto, es el que escoge las bellas acciones por ellas mismas, mientras que la mayoría abrazan este género de vida por codicia o ambición.

De todo lo antes dicho resulta manifiesto que todos en general refieren la felicidad a tres géneros de vida, el político, el filosófico y el hedonístico. Ahora bien, en lo que concierne a la naturaleza y cualidad del placer relativo al cuerpo y a los goces que él procura, no es difícil ver lo que es y cómo y por qué medios se produce, por lo que no es necesario indagar cuáles son, pero sí puede uno preguntarse si contribuyen o no a la felicidad y de qué manera. Además, y en la hipótesis de que en una vida bella deban intervenir ciertos placeres, si son los precedentes, o bien si habrá que participar en ellos de otro modo, o bien si hay aún otros placeres de los que con razón pueda creerse que contribuyen a la vida feliz de modo positivamente placentero y no sólo por la privación del dolor,

Son cuestiones que habrán de ser examinadas más tarde, y por lo pronto consideremos la virtud y la sabiduría, cuál es la naturaleza de cada una, y si son ellas mismas elementos de la vida buena, o las acciones que de ellas proceden y que refieren a la felicidad si no todos los hombres, por lo menos todos aquellos que son dignos de estima.

Pensaba el viejo Sócrates [9] que el fin del hombre es conocer la virtud, por lo que indagaba qué cosa es la justicia, qué cosa

1216 b
μορίων αὐτῆς. ἐποίει δὲ ταῦτ' εὐλόγως· ἐπιστήμας
γὰρ ᾤετ' εἶναι πάσας τὰς ἀρετάς, ὥσθ' ἅμα
συμβαίνειν εἰδέναι τε τὴν δικαιοσύνην καὶ εἶναι
δίκαιον· ἅμα γὰρ μεμαθήκαμεν τὴν γεωμετρίαν
καὶ οἰκοδομίαν καὶ ἐσμὲν οἰκοδόμοι καὶ γεωμέτραι·
10 διόπερ ἐζήτει τί ἐστιν ἀρετὴ ἀλλ' οὐ πῶς γίνεται
καὶ ἐκ τίνων. τοῦτο δὲ ἐπὶ μὲν τῶν ἐπιστημῶν
συμβαίνει τῶν θεωρητικῶν, οὐθὲν γὰρ ἕτερον
τέλος ἐστὶ τῆς ἀστρολογίας οὐδὲ τῆς περὶ φύ-
σεως ἐπιστήμης οὐδὲ γεωμετρίας πλὴν τὸ γνωρίσαι
καὶ θεωρῆσαι τὴν φύσιν τῶν πραγμάτων τῶν
15 ὑποκειμένων ταῖς ἐπιστήμαις (οὐ μὴν ἀλλὰ κατὰ
συμβεβηκὸς οὐθὲν κωλύει πρὸς πολλὰ τῶν ἀναγ-
καίων εἶναι χρησίμους αὐτὰς ἡμῖν), τῶν δὲ
ποιητικῶν ἐπιστημῶν ἕτερον τὸ τέλος τῆς ἐπι-
στήμης καὶ γνώσεως, οἷον ὑγίεια μὲν ἰατρικῆς,
εὐνομία δὲ ἤ τι τοιοῦθ' ἕτερον τῆς πολιτικῆς.
καλὸν μὲν οὖν καὶ τὸ γνωρίζειν ἕκαστον τῶν
20 καλῶν, οὐ μὴν ἀλλὰ περί γ' ἀρετῆς οὐ τὸ εἰδέναι
τιμιώτατον τί ἐστιν ἀλλὰ τὸ γινώσκειν ἐκ τίνων
ἐστίν. οὐ γὰρ εἰδέναι βουλόμεθα τί ἐστιν ἀνδρεία
ἀλλ' εἶναι ἀνδρεῖοι, οὐδὲ τί ἐστι δικαιοσύνη ἀλλ'
εἶναι δίκαιοι, καθάπερ καὶ ὑγιαίνειν μᾶλλον ἢ
γινώσκειν τί ἐστι τὸ ὑγιαίνειν καὶ εὖ ἔχειν τὴν
25 ἕξιν μᾶλλον ἢ γινώσκειν τί ἐστι τὸ εὖ ἔχειν.

la valentía y cada una de las partes constitutivas de la virtud. Y fue un procedimiento razonable, ya que pensaba que todas las virtudes eran ciencias, de tal suerte que van de la mano el conocer la justicia y el ser justo, como al aprender la geometría y la arquitectura somos simultáneamente arquitectos y geómetras. Por esto buscaba Sócrates qué cosa es la virtud, sin cuidarse de cómo es su generación ni de qué elementos, y lo mismo acontece en todas las ciencias teoréticas. La astrología, en efecto, la ciencia de la naturaleza y la geometría no tienen otro fin que el de conocer y contemplar la naturaleza de las cosas que son objeto de dichas ciencias, y por más que nada impida que accidentalmente puedan sernos útiles en hartas necesidades. El fin de las ciencias productivas, por el contrario, es otro distinto de la ciencia y el conocimiento, y así el fin de la medicina es la salud, y el de la política es la buena legislación u otra cosa semejante. No hay duda de que el conocimiento de las cosas bellas es algo bello en sí mismo, pero tratándose de la virtud no es el conocimiento lo más valioso, sino saber de dónde y cómo nace. Lo que queremos, en efecto, no es conocer lo que es la valentía, sino ser valientes, ni lo que es la justicia, sino ser justos, del mismo modo que preferimos tener salud antes que saber en qué consiste la salud, y sentirse bien antes que saber en qué consiste el sentirse bien.

1216

VI. Πειρατέον δὲ περὶ τούτων πάντων ζητεῖν τὴν πίστιν διὰ τῶν λόγων, μαρτυρίοις καὶ παραδείγμασι χρώμενον τοῖς φαινομένοις. κράτιστον μὲν γὰρ πάντας ἀνθρώπους φαίνεσθαι συνομολογοῦντας τοῖς ῥηθησομένοις, εἰ δὲ μή, τρόπον
30 γέ τινα πάντας. ὅπερ μεταβιβαζόμενοι ποιήσουσιν· ἔχει γὰρ ἕκαστος οἰκεῖόν τι πρὸς τὴν ἀλήθειαν, ἐξ ὧν ἀναγκαῖον δεικνύναι πως περὶ αὐτῶν· ἐκ γὰρ τῶν ἀληθῶς μὲν λεγομένων οὐ σαφῶς δὲ προϊοῦσιν ἔσται καὶ τὸ σαφῶς, μεταλαμβάνουσιν ἀεὶ τὰ γνωριμώτερα τῶν εἰωθότων λέγεσθαι
35 συγκεχυμένως. διαφέρουσι δ' οἱ λόγοι περὶ ἑκάστην μέθοδον οἵ τε φιλοσόφως λεγόμενοι καὶ οἱ μὴ φιλοσόφως· διόπερ καὶ τῷ πολιτικῷ οὐ χρὴ νομίζειν περίεργον εἶναι τὴν τοιαύτην θεωρίαν δι' ἧς οὐ μόνον τὸ τί φανερὸν ἀλλὰ καὶ τὸ διὰ τί· φιλόσοφον γὰρ τὸ τοιοῦτο περὶ ἑκάστην μέθοδον.
40 δεῖται μέντοι τοῦτο πολλῆς εὐλαβείας. εἰσὶ γάρ
1217 a τινες οἳ διὰ τὸ δοκεῖν φιλοσόφου εἶναι τὸ μηθὲν εἰκῇ λέγειν ἀλλὰ μετὰ λόγου πολλάκις λανθάνουσι λέγοντες ἀλλοτρίους λόγους τῆς πραγματείας καὶ κενούς (τοῦτο δὲ ποιοῦσιν ὁτὲ μὲν δι' ἄγνοιαν ὁτὲ δὲ δι' ἀλαζονείαν), ὑφ' ὧν ἁλίσκεσθαι συμβαίνει καὶ τοὺς ἐμπείρους καὶ δυναμένους πράττειν ὑπὸ
5 τούτων τῶν μήτ' ἐχόντων μήτε δυναμένων διάνοιαν ἀρχιτεκτονικὴν ἢ πρακτικήν. πάσχουσι δὲ τοῦτο

VI. Relativamente a todas estas cuestiones hemos de esforzarnos por tratar de convencer mediante argumentos racionales, sirviéndonos de hechos comprobados como de testimonios y ejemplos. Lo mejor sería sin duda el que todos los hombres parecieran dar su asentimiento a todo cuanto diremos, pero si esto no es posible, por lo menos un acuerdo unánime de algún modo, y podrán hacerlo si mudan en algo su orientación. Todo hombre, en efecto, tiene cierta tendencia propia hacia la verdad, de cuya constatación habrá que partir para acreditar de algún modo nuestras demostraciones sobre estas cosas. Partiendo de proposiciones verdaderas, aunque no claras, a medida que avancemos vendrá la claridad, deduciendo siempre proposiciones de mayor evidencia en lugar de aquellas que se suele exponer confusamente. En toda investigación los argumentos difieren entre sí según que se expongan de manera filosófica o no filosóficamente. De ahí que ni en materia política deba tenerse por superflua una investigación semejante, en forma tal que no sólo se haga patente el hecho, sino también el porqué, ya que éste es el comportamiento filosófico en cualquier investigación.

Hay que tomarlo, empero, con gran cautela, ya que hay gentes que, por parecerles que lo propio del filósofo es el no hablar jamás a la ligera, sino por alguna razón, no se dan cuenta a menudo de que sus discursos son ajenos al asunto, o vacíos de sentido. Unas veces lo hacen por ignorancia y otras por presunción, y hasta sucede que hombres de experiencia y capacidad práctica sean vencidos de otros que no tienen ni pueden tener un ideario sistemático o práctico. Lo cual padecen por su incul-

1217 a δι' ἀπαιδευσίαν· ἀπαιδευσία γάρ ἐστι περὶ ἕκαστον πρᾶγμα τὸ μὴ δύνασθαι κρίνειν τούς τ' οἰκείους λόγους τοῦ πράγματος καὶ τοὺς ἀλλοτρίους.
10 καλῶς δ' ἔχει καὶ τὸ χωρὶς κρίνειν τὸν τῆς αἰτίας λόγον καὶ τὸ δεικνύμενον, διά τε τὸ ῥηθὲν ἀρτίως, ὅτι προσέχειν οὐ δεῖ πάντα τοῖς διὰ τῶν λόγων ἀλλὰ πολλάκις μᾶλλον τοῖς φαινομένοις (νῦν δ' ὁπότ' ἂν λύειν μὴ ἔχωσιν ἀναγκάζονται πιστεύειν
15 τοῖς εἰρημένοις), καὶ διότι πολλάκις τὸ ὑπὸ τοῦ λόγου δεδεῖχθαι δοκοῦν ἀληθὲς μέν ἐστιν οὐ μέντοι διὰ ταύτην τὴν αἰτίαν δι' ἥν φησιν ὁ λόγος. ἔστι γὰρ διὰ ψεύδους ἀληθὲς δεῖξαι· δῆλον δ' ἐκ τῶν ἀναλυτικῶν.

VII. Πεπροοιμιασμένων δὲ καὶ τούτων, λέγωμεν ἀρξάμενοι πρῶτον ἀπὸ τῶν πρώτων, ὥσπερ
20 εἴρηται, οὐ σαφῶς λεγομένων, ζητοῦντες ἔπειτα σαφῶς εὑρεῖν τί ἐστιν ἡ εὐδαιμονία. ὁμολογεῖται δὴ μέγιστον εἶναι καὶ ἄριστον τοῦτο τῶν ἀγαθῶν τῶν ἀνθρωπίνων (ἀνθρώπινον δὲ λέγομεν ὅτι τάχ' ἂν εἴη καὶ βελτίονός τινος ἄλλου τῶν ὄντων εὐδαιμονία, οἷον θεοῦ)· τῶν γὰρ ἄλλων ζῴων, ὅσα
25 χείρω τὴν φύσιν τῶν ἀνθρώπων ἐστίν, οὐθὲν κοινωνεῖ ταύτης τῆς προσηγορίας· οὐ γάρ ἐστιν εὐδαίμων ἵππος οὐδ' ὄρνις οὐδ' ἰχθὺς οὐδ' ἄλλο τῶν ὄντων οὐθὲν ὃ μὴ κατὰ τὴν ἐπωνυμίαν ἐν τῇ φύσει μετέχει θείου τινός, ἀλλὰ κατ' ἄλλην

tura, porque incultura es, tratándose de cualquier asunto, el no poder distinguir los razonamientos que le son pertinentes de aquellos que le son extraños. Y también es bueno juzgar separadamente el razonamiento relativo a la causa y el hecho puesto en evidencia, y esto por lo que acabamos de decir, que no hay que atender siempre exclusivamente al razonamiento, sino más bien, y a menudo, a los hechos de mostración inmediata. Ahora, en cambio, cuando no puede resolverse la cuestión, se ve uno constreñido a dar crédito a lo que se ha dicho. Sin contar, además, con que a menudo lo que parece haber sido demostrado por la razón es verdadero, pero no por la causa invocada en el argumento. Es posible, en efecto, probar lo verdadero por lo falso, según resulta de los *Analíticos*. [10]

VII. Sentados estos preliminares, comencemos por tratar primero de los datos primeros, los cuales, según dijimos, no han sido claramente expresados, por lo que en seguida hemos de procurar descubrir claramente en qué consiste la felicidad. Reconócese, pues, que la felicidad es el mayor y mejor de los bienes humanos, y decimos humanos porque a lo mejor la felicidad podría ser propia de un ente superior aún al hombre, como un dios. En cuanto a los otros animales, inferiores al hombre por su naturaleza, ninguno comparte esta apelación. No es feliz, en efecto, el caballo, ni el pájaro, ni el pez, como tampoco ningún otro de los entes que por su nominación no participa en su

1217 a τινὰ τῶν ἀγαθῶν μετοχὴν τὸ μὲν βέλτιον ζῇ τὸ δὲ χεῖρον αὐτῶν.

30 Ἀλλ' ὅτι τοῦτον ἔχει τὸν τρόπον ὕστερον ἐπισκεπτέον. νῦν δὲ λέγωμεν ὅτι τῶν ἀγαθῶν τὰ μέν ἐστιν ἀνθρώπῳ πρακτὰ τὰ δ' οὐ πρακτά. τοῦτο δὲ λέγομεν οὕτω διότι ἔνια τῶν ὄντων οὐθὲν μετέχει κινήσεως, ὥστ' οὐδὲ τῶν ἀγαθῶν, καὶ ταῦτ' ἴσως ἄριστα τὴν φύσιν ἐστίν, ἔνια δὲ πρακτὰ 35 μέν, ἀλλὰ πρακτὰ κρείττοσιν ἡμῶν. ἐπειδὴ δὲ διχῶς λέγεται τὸ πρακτόν (καὶ γὰρ ὧν ἕνεκα πράττομεν καὶ ἃ τούτων ἕνεκα μετέχει πράξεως, οἷον καὶ τὴν ὑγίειαν καὶ τὸν πλοῦτον τίθεμεν τῶν πρακτῶν καὶ τὰ τούτων πραττόμενα χάριν, τά θ' ὑγιεινὰ καὶ τὰ χρηματιστικά), δῆλον ὅτι καὶ 40 τὴν εὐδαιμονίαν τῶν ἀνθρώπῳ πρακτῶν ἄριστον θετέον.

1217 b VIII. Σκεπτέον τοίνυν τί τὸ ἄριστον καὶ ποσαχῶς λέγεται. ἐν τρισὶ δὴ μάλιστα φαίνεται δόξαις εἶναι τοῦτο. φασὶ γὰρ ἄριστον μὲν εἶναι πάντων αὐτὸ τὸ ἀγαθόν, αὐτὸ δ' εἶναι τὸ ἀγαθὸν ᾧ ὑπάρχει 5 τό τε πρώτῳ εἶναι τῶν ἀγαθῶν καὶ τὸ αἰτίῳ τῇ παρουσίᾳ τοῖς ἄλλοις τοῦ ἀγαθοῖς εἶναι· ταῦτα δ' ὑπάρχειν ἀμφότερα τῇ ἰδέᾳ τοῦ ἀγαθοῦ (λέγω δὲ ἀμφότερα τό τε πρῶτον τῶν ἀγαθῶν καὶ τὸ τοῖς ἄλλοις αἴτιον ἀγαθοῖς τῇ παρουσίᾳ τοῦ ἀγαθοῖς

naturaleza de algo divino, sino que viven más o menos bien según alguna otra participación en bienes diversos.

Que las cosas sean así, lo veremos más tarde. Digamos por ahora que de los bienes hay unos practicables por el hombre, y otros no practicables. Y hacemos esta distinción en razón de que ciertos entes no participan en absoluto del movimiento, ni tampoco, por consiguiente, de los bienes correlativos, y estos entes son probablemente los mejores por su naturaleza, al paso que hay otras cosas sin duda practicables, mas practicables sólo por entes superiores a nosotros. En dos sentidos, además, se dice de algo que es practicable, siendo el primero el fin por que actuamos, y el segundo los actos que ejecutamos en vista de los fines y que, por consiguiente, participan de la acción. Y así ponemos entre las cosas practicables tanto la salud y la riqueza como las cosas que hacemos en vista de aquéllas, como las actividades higiénicas y las lucrativas. Resulta claro, en suma, que la felicidad debe postularse como la cosa más excelente de entre las practicables por el hombre.

VIII. Hay que considerar, por ende, cuál es el bien supremo y en cuántos sentidos puede predicarse. Con respecto a lo cual parece que puedan darse principalmente tres opiniones. Dícese, en efecto, que el bien supremo, el mejor de todos, es el bien en sí, y que es el bien al que compete ser el primero de los bienes, y que por su presencia es causa de que los otros bienes tengan la condición de tales. Ambos atributos están así en la Idea del Bien, y por ambos entiendo el de ser el primero de los bienes, y el de ser causa, por su presencia, de que los otros bienes ten-

1217 b
εἶναι)· μάλιστά τε γὰρ τἀγαθὸν λέγεσθαι κατ'
10 ἐκείνης ἀληθῶς (κατὰ μετοχὴν γὰρ καὶ ὁμοιότητα
τἆλλα ἀγαθὰ ἐκείνης εἶναι), καὶ πρῶτον τῶν
ἀγαθῶν, ἀναιρουμένου γὰρ τοῦ μετεχομένου ἀν-
αιρεῖσθαι καὶ τὰ μετέχοντα τῆς ἰδέας (ἃ λέγεται
τῷ μετέχειν ἐκείνης), τὸ δὲ πρῶτον τοῦτον ἔχειν
τὸν τρόπον πρὸς τὸ ὕστερον· ὥστ' εἶναι αὐτὸ τὸ
15 ἀγαθὸν τὴν ἰδέαν τοῦ ἀγαθοῦ· καὶ γὰρ χωριστὴν
εἶναι τῶν μετεχόντων, ὥσπερ καὶ τὰς ἄλλας ἰδέας.

Ἔστι μὲν οὖν τὸ διασκοπεῖν περὶ ταύτης τῆς
δόξης ἑτέρας τε διατριβῆς καὶ τὰ πολλὰ λογικω-
τέρας ἐξ ἀνάγκης· οἱ γὰρ ἅμα ἀναιρετικοί τε καὶ
κοινοὶ λόγοι κατ' οὐδεμίαν εἰσὶν ἄλλην ἐπιστήμην.
20 εἰ δὲ δεῖ συντόμως εἰπεῖν περὶ αὐτῶν, λέγομεν
ὅτι πρῶτον μὲν τὸ εἶναι ἰδέαν μὴ μόνον ἀγαθοῦ
ἀλλὰ καὶ ἄλλου ὁτουοῦν λέγεται λογικῶς καὶ
κενῶς (ἐπέσκεπται δὲ πολλοῖς περὶ αὐτοῦ τρόποις
καὶ ἐν τοῖς ἐξωτερικοῖς λόγοις καὶ ἐν τοῖς κατὰ
φιλοσοφίαν)· ἔπειτ' εἰ καὶ ὅτι μάλιστ' εἰσὶν αἱ
25 ἰδέαι καὶ ἀγαθοῦ ἰδέα, μή ποτ' οὐδὲ χρήσιμος
πρὸς ζωὴν ἀγαθὴν οὐδὲ πρὸς τὰς πράξεις.

Πολλαχῶς γὰρ λέγεται καὶ ἰσαχῶς τῷ ὄντι τὸ
ἀγαθόν. τό τε γὰρ ὄν, ὥσπερ ἐν ἄλλοις διῄρηται,
σημαίνει τὸ μὲν τί ἐστι τὸ δὲ ποιὸν τὸ δὲ ποσὸν
τὸ δὲ πότε καὶ πρὸς τούτοις τὸ μὲν ἐν τῷ
30 κινεῖσθαι τὸ δὲ ἐν τῷ κινεῖν· καὶ τὸ ἀγαθὸν ἐν
ἑκάστῃ τῶν πτώσεων ἐστι τούτων, ἐν οὐσίᾳ μὲν

gan la condición de bienes. De aquella Idea, en efecto, es de la que el bien puede predicarse con mayor verdad, ya que los demás bienes lo son por participación y semejanza de aquella misma. Por esto es el primero de los bienes, destruido el cual (el de todos participado) destrúyese también todo cuanto participa de la idea, y que debe su propia denominación a la participación de aquélla. Y esta es la relación que lo primero guarda con lo postrero, de suerte que la Idea del bien es el bien en sí, una idea separada de sus participantes, al igual que las demás ideas.

Un examen a fondo de esta opinión es, sin embargo, del resorte de otra disciplina que en su mayor parte pertenece necesariamente a la lógica, por ser ésta la ciencia que, como ninguna otra, proporciona a la vez argumentos destructores y generales. Mas si todavía hemos de consignar aquí brevemente nuestro pensamiento sobre estas cuestiones, hemos de decir en primer lugar que el postular la existencia de una idea no sólo del bien sino de otra cosa cualquiera, es meramente una abstracción lógica del todo vacía, según lo hemos considerado bajo varios aspectos tanto en nuestros discursos exotéricos [11] como en nuestras obras filosóficas. Pero además, y aun dado que tuvieran plena existencia las ideas, entre ellas la idea del bien, no por esto sería útil ni a la vida virtuosa ni a los actos correlativos.

El bien, en efecto, predícase en muchos sentidos, en tantos como el ente.[12] El ente, en efecto, según lo hemos analizado en otros lugares, significa ya la quididad, ya la cualidad, ya la cantidad, ya el tiempo, y a más de todo esto se encuentra también en el ser movido y en el mover. Encontramos el bien en cada una de estas categorías:

1217 b
ὁ νοῦς καὶ ὁ θεός, ἐν δὲ τῷ ποιῷ τὸ δίκαιον, ἐν δὲ τῷ ποσῷ τὸ μέτριον, ἐν δὲ τῷ πότε ὁ καιρός, τὸ δὲ διδάσκον καὶ τὸ διδασκόμενον περὶ κίνησιν. ὥσπερ οὖν οὐδὲ τὸ ὂν ἕν τι ἐστὶ περὶ τὰ εἰρημένα,
35 οὕτως οὐδὲ τὸ ἀγαθόν, οὐδὲ ἐπιστήμη ἐστὶ μία οὔτε τοῦ ὄντος οὔτε τοῦ ἀγαθοῦ. ἀλλ' οὐδὲ τὰ ὁμοιοσχημόνως λεγόμενα ἀγαθὰ μιᾶς ἐστὶ θεωρῆσαι, οἷον τὸν καιρὸν ἢ τὸ μέτριον, ἀλλ' ἑτέρα ἕτερον καιρὸν θεωρεῖ καὶ ἑτέρα ἕτερον μέτριον, οἷον περὶ τροφὴν μὲν τὸν καιρὸν καὶ τὸ μέτριον ἰατρικὴ καὶ
40 γυμναστική, περὶ δὲ τὰς πολεμικὰς πράξεις στρατηγία, καὶ οὕτως ἑτέρα περὶ ἑτέραν πρᾶξιν,
1218 a ὥστε σχολῇ αὐτό γε τὸ ἀγαθὸν θεωρῆσαι μιᾶς.

Ἔτι ἐν ὅσοις ὑπάρχει τὸ πρότερον καὶ ὕστερον, οὐκ ἔστι κοινόν τι παρὰ ταῦτα καὶ τοῦτο χωριστόν· εἴη γὰρ ἄν τι τοῦ πρώτου πρότερον, πρότερον γὰρ
5 τὸ κοινὸν καὶ χωριστὸν διὰ τὸ ἀναιρουμένου τοῦ κοινοῦ ἀναιρεῖσθαι τὸ πρῶτον. οἷον εἰ τὸ διπλάσιον πρῶτον τῶν πολλαπλασίων, οὐκ ἐνδέχεται τὸ πολλαπλάσιον τὸ κοινῇ κατηγορούμενον εἶναι χωριστόν· ἔσται γὰρ τοῦ διπλασίου πρότερον, εἰ συμβαίνει τὸ κοινὸν εἶναι τὴν ἰδέαν, οἷον εἰ χωριστὸν ποιήσειέ τις τὸ κοινόν· εἰ γάρ ἐστι
10 δικαιοσύνη ἀγαθὸν καὶ ἀνδρεία, ἔστι τοίνυν, φασίν, αὐτό τι ἀγαθόν· τὸ οὖν αὐτὸ πρόσκειται πρὸς τὸν λόγον τὸν κοινόν. τοῦτο δὲ τί ἂν εἴη πλὴν ὅτι ἀίδιον καὶ χωριστόν; ἀλλ' οὐδὲν μᾶλλον λευκὸν

en la sustancia el bien es el intelecto y el dios; en la cualidad la justicia, en la cantidad la mesura, en el tiempo la ocasión, y en el movimiento el magisterio activo y el pasivo. De suerte que, así como el ente no es uno en las supradichas categorías, no lo es tampoco el bien, ni hay tampoco una ciencia unitaria ni del ente ni del bien. Mas aún, ni siquiera de los bienes que se predican dentro de la misma categoría, como, por ejemplo, la ocasión y la medida, hay una sola ciencia para estudiarlos, sino que diferentes tipos de ocasión y de medida son estudiados por ciencias diferentes; y así, en lo que concierne a la alimentación, son la medicina y la gimnástica las que consideran la ocasión y la medida, lo que en las operaciones militares es del resorte de la estrategia, y de modo semejante hay una ciencia distinta para distintas acciones, para cada una en particular, de modo tal que difícilmente podríamos atribuir el estudio del bien a una sola ciencia.

Además, en las cosas en que hay un antes y un después, no hay un término común a ambas y separado, porque entonces habría algo que sería más primero que el primero, ya que lo común y separado sería lo primero, y si se destruyera lo común quedaría también destruido lo primero. Si, por ejemplo, el doble es el primero de los múltiples, no es posible que el predicado común de "múltiple" exista como algo separado, porque en este caso sería anterior al doble, porque si es verdad que la idea es el término común, ¿cómo podremos hacer de lo común algo separado?

Si la justicia es un bien, igualmente la valentía, tendrá que haber, insisten ellos, un bien en sí, agregándose así el "en sí" a la razón común. ¿Y qué cosa podría significar esta adición sino que el bien en sí es algo eterno y separado? Mas lo que es blanco por muchos

1218 a
τὸ πολλὰς ἡμέρας λευκὸν τοῦ μίαν ἡμέραν· ὥστ᾽
οὐδὲ ⟨τὸ ἀγαθὸν μᾶλλον ἀγαθὸν τῷ ἀίδιον εἶναι·
15 οὐδὲ⟩ δὴ τὸ κοινὸν ἀγαθὸν ταὐτὸ τῇ ἰδέᾳ· πᾶσι
γὰρ ὑπάρχει κοινόν.

Ἀνάπαλιν δὲ καὶ δεικτέον ἢ ὡς νῦν δεικνύουσι
τὸ ἀγαθὸν αὐτό. νῦν μὲν γὰρ ἐκ τῶν μὴ ὁμο-
λογουμένων ἔχειν τὸ ἀγαθόν, ἐξ ἐκείνων τὰ
ὁμολογούμενα εἶναι ἀγαθὰ δεικνύουσιν· οἷον ἐξ
ἀριθμῶν ὅτι ἡ δικαιοσύνη καὶ ἡ ὑγίεια ἀγαθόν,
τάξεις γὰρ καὶ ἀριθμοί, ὡς τοῖς ἀριθμοῖς καὶ
20 ταῖς μονάσιν ἀγαθὸν ὑπάρχον διὰ τὸ εἶναι τὸ ἓν
αὐτὸ τἀγαθόν. δεῖ δ᾽ ἐκ τῶν ὁμολογουμένων οἷον
ὑγιείας ἰσχύος σωφροσύνης ὅτι καὶ ἐν τοῖς ἀκινή-
τοις μᾶλλον τὸ καλόν· πάντα γὰρ τάδε τάξις καὶ
ἠρεμία· εἰ ἄρα, ἐκεῖνα μᾶλλον, ἐκείνοις γὰρ ὑπ-
άρχει ταῦτα μᾶλλον.—παράβολος δὲ καὶ ἡ ἀπό-
25 δειξις ὅτι τὸ ἓν αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν ὅτι οἱ ἀριθμοὶ
ἐφίενται αὐτοῦ· οὔτε γὰρ ὡς ἐφίενται λέγουσι
φανερῶς ἀλλὰ λίαν ἁπλῶς τοῦτό φασι, καὶ ὄρεξιν
εἶναι πῶς ἄν τις ὑπολάβοι ἐν οἷς ζωὴ μὴ ὑπάρχει;
δεῖ δὲ περὶ τούτου πραγματευθῆναι, καὶ μὴ ἀξιοῦν
μηθὲν ἀλόγως ὃ καὶ μετὰ λόγου πιστεῦσαι οὐ
30 ῥᾴδιον.—τό τε φάναι πάντα τὰ ὄντα ἐφίεσθαι ἑνός
τινος ἀγαθοῦ οὐκ ἀληθές· ἕκαστον γὰρ ἰδίου ἀγαθοῦ
ὀρέγεται, ὀφθαλμὸς ὄψεως, σῶμα ὑγιείας, οὕτως
ἄλλο ἄλλου.

días no es más blanco que lo blanco de un día, y lo mismo tratándose del bien, que no es más bien por ser eterno, como tampoco el bien común que se pretende ínsito en la idea es superior a los bienes particulares, porque el atributo común pertenece a todos los sujetos por igual.

De lo que resulta que hay que demostrar el bien en sí por un método contrario al empleado actualmente en su demostración. Actualmente, en efecto, partiendo de cosas no reconocidas de todos como bienes trátase de demostrar que son bienes los que todos tienen por tales, y así, por ejemplo, prueban por los números que la justicia y la salud son bienes. Son, en efecto, medidas y números, como si en los números y las mónadas residiera el bien, por el hecho de ser el Uno el bien en sí. Mas lo que hay que hacer, por lo contrario, es partir de las cosas de todos reconocidas como bienes, como la salud, la fuerza, la sabiduría, para demostrar que el bien se encuentra sobre todo en las cosas inmóviles, ya que todas estas son orden y quietud, y si así es, aquéllas serán sobre todo bienes, porque a ellas pertenecen sobre todo aquellas cualidades. Y es una demostración temeraria la de que lo uno es el bien en sí porque los números lo desean, afirmación nada clara y demasiado simple, ¿ni cómo suponer que pueda haber deseo en sujetos carentes de vida? Hay que elaborar esto a fondo y no sostener irracionalmente lo que no es fácil creer ni con ayuda de la razón. Ni es verdadera la afirmación según la cual todos los entes desean un solo bien, antes por el contrario cada cual apetece el bien que le es propio, el ojo la visión, el cuerpo la salud y otro ente otro bien.

1218 a

Ὅτι μὲν οὖν οὐκ ἔστιν αὐτό τι ἀγαθόν, ἔχει ἀπορίας τοιαύτας, καὶ ὅτι οὐ χρήσιμον τῇ πολιτικῇ,
35 ἀλλ' ἴδιόν τι ἀγαθόν, ὥσπερ καὶ ταῖς ἄλλαις, οἷον γυμναστικῇ εὐεξία.

Ἔτι καὶ τὸ ἐν τῷ λόγῳ γεγραμμένον· ἢ γὰρ οὐδεμιᾷ χρήσιμον αὐτὸ τὸ τοῦ ἀγαθοῦ εἶδος ἢ πάσαις ὁμοίως.

Ἔτι οὐ πρακτόν.

Ὁμοίως δ' οὐδὲ τὸ κοινὸν ἀγαθὸν οὔτε αὐτὸ
1218 b ἀγαθόν ἐστιν (καὶ γὰρ ἂν μικρῷ ὑπάρξαι ἀγαθῷ) οὔτε πρακτόν· οὐ γὰρ ὅπως ὑπάρξει τὸ ὁτῳοῦν ὑπάρχον ἡ ἰατρικὴ πραγματεύεται ἀλλ' ὅπως ὑγίεια, ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ἄλλων τεχνῶν ἑκάστη. ἀλλὰ
5 πολλαχῶς τὸ ἀγαθόν, καὶ ἔστι τι αὐτοῦ καλόν, καὶ τὸ μὲν πρακτὸν τὸ δ' οὐ πρακτόν. πρακτὸν δὲ τὸ τοιοῦτον ἀγαθόν, τὸ οὗ ἕνεκα, οὐκ ἔστι δὲ τὸ ἐν τοῖς ἀκινήτοις.

Φανερὸν οὖν ὅτι οὔτε ἡ ἰδέα τἀγαθοῦ τὸ ζητούμενον αὐτὸ τὸ ἀγαθόν ἐστιν οὔτε τὸ κοινόν (τὸ μὲν γὰρ ἀκίνητον καὶ οὐ πρακτόν, τὸ δὲ κινητὸν
10 μὲν ἀλλ' οὐ πρακτόν). τὸ δ' οὗ ἕνεκα ὡς τέλος ἄριστον καὶ αἴτιον τῶν ὑφ' αὐτὸ καὶ πρῶτον πάντων· ὥστε τοῦτ' ἂν εἴη αὐτὸ τὸ ἀγαθόν, τὸ τέλος τῶν ἀνθρώπῳ πρακτῶν. τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ ὑπὸ τὴν κυρίαν πασῶν, αὕτη δ' ἐστὶ πολιτικὴ καὶ οἰκονομικὴ καὶ φρόνησις· διαφέρουσι γὰρ αὗται
15 αἱ ἕξεις πρὸς τὰς ἄλλας τῷ τοιαῦται εἶναι (πρὸς δ'

Estas son las aporías de cuyo examen resulta la inexistencia del bien en sí, y su inutilidad para la ciencia política, la cual persigue el bien que le es propio, como la gimnástica que mira a una constitución robusta.

Hay aún lo que está escrito en uno de nuestros discursos, que la idea del bien no es útil para ninguna ciencia, o que lo es para todas por igual. A más de esto, no es aplicable a la acción. Por la misma razón el bien común no es el bien en sí (toda vez que si así fuera se encontraría este último en un bien minúsculo) y no es, además, aplicable a la acción, y así la ciencia médica no se afana por procurar al paciente algo que pertenece a todos los hombres, sino solamente el darle la salud, y otro tanto cada una de las demás artes. Pero "bien" tiene muchos sentidos, siendo uno de ellos lo bello-honesto, una de cuyas formas es el bien practicable, y la otra no lo es. Practicable es el bien en vista del cual hacemos algo, mientras que no es practicable el bien que reside en las cosas inmóviles.

Es manifiesto, en conclusión, que el bien en sí que buscamos no es ni la idea del bien, ni tampoco el bien común, ya que la primera es inmóvil y no practicable, y lo segundo es móvil pero no practicable. Mas aquello por lo cual obramos es en tanto que fin el bien supremo y causa de los demás bienes que le están subordinados y el primero de todos, por lo que puede decirse que es éste el bien en sí y el fin último de todos los actos humanos. Y este bien entra bajo la consideración de la ciencia soberana entre todas, que comprende la política, la económica y la sabiduría. Estas disposiciones se distinguen de las otras en el hecho de ser supre-

1218 b
ἀλλήλας εἴ τι διαφέρουσιν ὕστερον λεκτέον). ὅτι δ' αἴτιον τὸ τέλος τῶν ὑφ' αὐτὸ δηλοῖ ἡ διδασκαλία· ὁρισάμενοι γὰρ τὸ τέλος τἆλλα δεικνύουσιν ὅτι ἕκαστον αὐτῶν ἀγαθόν, αἴτιον γὰρ τὸ οὗ ἕνεκα· οἷον ἐπειδὴ τὸ ὑγιαίνειν τοδί, ἀνάγκη τοδὶ εἶναι
20 τὸ συμφέρον πρὸς αὐτήν, τὸ δ' ὑγιεινὸν τῆς ὑγιείας αἴτιον ὡς κινῆσαν, καίτοι τοῦ εἶναι ἀλλ' οὐ τοῦ ἀγαθὸν εἶναι τὴν ὑγίειαν. ἔτι οὐδὲ δείκνυσιν οὐθεὶς ὅτι ἀγαθὸν ἡ ὑγίεια (ἂν μὴ σοφιστὴς ᾖ καὶ μὴ ἰατρός, οὗτοι γὰρ τοῖς ἀλλοτρίοις λόγοις σοφίζονται), ὥσπερ οὐδ' ἄλλην ἀρχὴν οὐδεμίαν.

25 Τὸ δ' ὡς τέλος ἀγαθὸν ἀνθρώπῳ καὶ τὸ ἄριστον τῶν πρακτῶν σκεπτέον ποσαχῶς τὸ ἄριστον πάντων, ἐπειδὴ τοῦτο ἄριστον, μετὰ ταῦτα ἄλλην λαβοῦσιν ἀρχήν.

mas, y si difieren entre sí, habrá que discutirlo después. Y que el fin guarda una relación causal con los medios a él subordinados, muéstralo la actividad del maestro, el cual, después de haber definido el fin, muestra cómo cada uno de los medios es a su vez un bien, cuya causa está en el fin final. Si la salud, por ejemplo, es tal o cual cosa, lo que contribuye a la salud deberá necesariamente ser tal o cual cosa por lo que lo sano causa la salud como causa motriz, pero sólo de su ser y no de que sea un bien la salud. Nadie, además, hace ver que la salud es un bien, a no ser el sofista, pero no el médico (porque los sofistas discurren con razonamientos extraños al tema) como tampoco es posible demostrar ningún otro principio.

Admitido, pues, que el fin es un bien para el hombre, y aun el mejor de todos entre los bienes practicables, habrá que examinar, en un nuevo enfoque, en cuántos sentidos podrá tomarse el término "el mejor de todos".

1218 b 30

B

I. Μετὰ δὲ ταῦτ' ἄλλην λαβοῦσιν ἀρχὴν περὶ τῶν ἑπομένων λεκτέον.

Πάντα δὴ τἀγαθὰ ἢ ἐκτὸς ἢ ἐν ψυχῇ, καὶ τούτων αἱρετώτερα τὰ ἐν τῇ ψυχῇ, καθάπερ διαιρούμεθα καὶ ἐν τοῖς ἐξωτερικοῖς λόγοις. φρόνη-
35 σις γὰρ καὶ ἀρετὴ καὶ ἡδονὴ ἐν ψυχῇ, ὧν ἢ ἔνια ἢ πάντα τέλος εἶναι δοκεῖ πᾶσιν. τῶν δὲ ἐν ψυχῇ τὰ μὲν ἕξεις ἢ δυνάμεις εἰσί, τὰ δ' ἐνέργειαι καὶ κινήσεις.

Ταῦτα δὴ οὕτως ὑποκείσθω, καὶ περὶ ἀρετῆς ὅτι ἐστὶν ἡ βελτίστη διάθεσις ἢ ἕξις ἢ δύναμις
1219 a ἑκάστων ὅσων ἐστί τις χρῆσις ἢ ἔργον. δῆλον δ' ἐκ τῆς ἐπαγωγῆς· ἐπὶ πάντων γὰρ οὕτω τίθεμεν· οἷον ἱματίου ἀρετή ἐστιν, καὶ γὰρ ἔργον τι καὶ χρῆσίς ἐστιν, καὶ ἡ βελτίστη ἕξις τοῦ ἱματίου ἀρετή ἐστιν· ὁμοίως δὲ καὶ πλοίου καὶ οἰκίας καὶ
5 τῶν ἄλλων. ὥστε καὶ ψυχῆς, ἔστι γάρ τι ἔργον αὐτῆς. καὶ τῆς βελτίονος δὴ ἕξεως ἔστω βέλτιον τὸ ἔργον, καὶ ὡς ἔχουσιν αἱ ἕξεις πρὸς ἀλλήλας, οὕτω καὶ τὰ ἔργα τὰ ἀπὸ τούτων πρὸς ἄλληλα ἐχέτω. καὶ τέλος ἑκάστου τὸ ἔργον· φανερὸν

LIBRO II

I. Después de esto tomemos otro punto de partida para tratar de lo que va a seguir.

Todos los bienes están fuera o dentro del alma, siendo preferibles los que están en el alma, según la división que hemos hecho en nuestros discursos exotéricos, porque la sabiduría, la virtud y el placer están en el alma, y de estas tres cosas algunas o todas, junta o separadamente, parecen ser, en la opinión común, el fin de la vida. De los elementos del alma, a su vez, unos son hábitos [13] o potencias, y los otros son actos y movimientos.

Demos, pues, todo esto por sentado, y en lo que hace a la virtud, asumamos que es ella la mejor disposición o hábito o potencia de las cosas de que se hace un uso o una obra. Así nos lo hace ver la inducción, porque en todos los casos aplicamos la misma regla. Hay, por ejemplo, la virtud del manteo, porque es una obra y porque de él podemos hacer cierto uso, y lo mismo es del barco, de la casa y de las demás cosas, y otro tanto del alma, que tiene también la obra que le es propia. Y cuanto mejor sea el hábito mejor será la obra, y la relación que los hábitos guardan los unos con los otros es la relación que hay entre las obras que de ellos derivan. La obra de cada cosa es

1219 a

τοίνυν ἐκ τούτων ὅτι βέλτιον τὸ ἔργον τῆς ἕξεως·
10 τὸ γὰρ τέλος ἄριστον ὡς τέλος, ὑπόκειται γὰρ τέλος τὸ βέλτιστον καὶ τὸ ἔσχατον οὗ ἕνεκα τἆλλα πάντα· ὅτι μὲν τοίνυν τὸ ἔργον βέλτιον τῆς ἕξεως καὶ τῆς διαθέσεως, δῆλον.

Ἀλλὰ τὸ ἔργον λέγεται διχῶς· τῶν μὲν γάρ ἐστιν ἕτερόν τι τὸ ἔργον παρὰ τὴν χρῆσιν, οἷον οἰκοδομικῆς οἰκία ἀλλ' οὐκ οἰκοδόμησις καὶ ἰα-
15 τρικῆς ὑγίεια ἀλλ' οὐχ ὑγίανσις οὐδ' ἰάτρευσις, τῶν δ' ἡ χρῆσις ἔργον, οἷον ὄψεως ὅρασις καὶ μαθηματικῆς ἐπιστήμης θεωρία. ὥστ' ἀνάγκη ὧν ἔργον ἡ χρῆσις τὴν χρῆσιν βέλτιον εἶναι τῆς ἕξεως.

Τούτων δὲ τοῦτον τὸν τρόπον διωρισμένων, λέγομεν ὅτι τὸ αὐτὸ ἔργον τοῦ πράγματος καὶ
20 τῆς ἀρετῆς (ἀλλ' οὐχ ὡσαύτως), οἷον σκυτοτομικῆς καὶ σκυτεύσεως ὑπόδημα· εἰ δή τις ἐστὶν ἀρετὴ σκυτικὴ καὶ σπουδαῖος σκυτεύς, τὸ ἔργον ἐστὶ σπουδαῖον ὑπόδημα· τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων.

Ἔτι ἔστω ψυχῆς ἔργον τὸ ζῆν ποιεῖν, τοῦτο
25 δὲ χρῆσις καὶ ἐγρήγορσις (ὁ γὰρ ὕπνος ἀργία τις καὶ ἡσυχία)· ὥστ' ἐπεὶ τὸ ἔργον ἀνάγκη ἓν καὶ ταὐτὸ εἶναι τῆς ψυχῆς καὶ τῆς ἀρετῆς, ἔργον ἂν εἴη τῆς ἀρετῆς ζωὴ σπουδαία. τοῦτ' ἄρ' ἐστὶ τὸ

su fin, de lo que se sigue con toda evidencia que la obra es mejor que el hábito, porque el fin es lo mejor, ya que es fin, y el fin se nos ofrece como lo mejor y lo último en vista de lo cual se hace todo lo demás, por lo que es claro que la obra es mejor que el hábito y la disposición.

El término "obra", empero, dícese en dos sentidos. De ciertas cosas, en efecto, la obra es algo distinto de su uso, como en el caso de la arquitectura, la casa, que es la obra, es distinta de la construcción, y en el de la medicina la salud es distinta de la curación y la medicación. En otras cosas, al contrario, el uso es la obra misma, como la visión que viene de la vista, y el conocimiento puro que procura la ciencia matemática, de donde se sigue que en las cosas en que el uso es la obra, el uso es necesariamente mejor que el hábito.

Distinguidas estas cosas de esta manera, digamos que la obra misma lo es tanto de la cosa como de la virtud, aunque no de la misma manera. El zapato, por ejemplo, es obra tanto de la zapatería como del zapatero, de suerte que si concurren la virtud zapateril y el buen zapatero, su obra será un buen zapato, y del mismo modo en las demás cosas.

Asumamos además que la obra del alma sea el hacer vivir, y que esto último consista en el uso de la vida y en la vigilia, ya que el sueño es una especie de inacción y reposo. De lo que se sigue que toda vez que la obra del alma y la de su virtud son necesariamente una y la misma, la obra de su virtud será

1219 a τέλεον ἀγαθόν, ὅπερ ἦν ἡ εὐδαιμονία. δῆλον δὲ ἐκ τῶν ὑποκειμένων (ἦν μὲν γὰρ ἡ εὐδαιμονία τὸ
30 ἄριστον, τὰ δὲ τέλη ἐν ψυχῇ καὶ τὰ ἄριστα τῶν ἀγαθῶν, τὰ ἐν αὐτῇ δὲ ἢ ἕξις ἢ ἐνέργεια), ἐπεὶ βέλτιον ἡ ἐνέργεια τῆς διαθέσεως καὶ τῆς βελτίστης ἕξεως ἡ βελτίστη ἐνέργεια ἡ δ' ἀρετὴ βελτίστη ἕξις, τὴν τῆς ἀρετῆς ἐνέργειαν τῆς ψυχῆς ἄριστον εἶναι. ἦν δὲ καὶ ἡ εὐδαιμονία τὸ ἄριστον· ἔστιν
35 ἄρα ἡ εὐδαιμονία ψυχῆς ἀγαθῆς ἐνέργεια. ἐπεὶ δὲ ἦν ἡ εὐδαιμονία τέλεόν τι, καὶ ἔστι ζωὴ καὶ τελέα καὶ ἀτελής, καὶ ἀρετὴ ὡσαύτως (ἡ μὲν γὰρ ὅλη, ἡ δὲ μόριον), ἡ δὲ τῶν ἀτελῶν ἐνέργεια ἀτελής, εἴη ἂν ἡ εὐδαιμονία ζωῆς τελείας ἐνέργεια κατ' ἀρετὴν τελείαν.

Ὅτι δὲ τὸ γένος καὶ τὸν ὅρον αὐτῆς λέγομεν
40 καλῶς, μαρτύρια τὰ δοκοῦντα πᾶσιν ἡμῖν. τό τε
1219 b γὰρ εὖ πράττειν καὶ τὸ εὖ ζῆν τὸ αὐτὸ τῷ εὐδαιμονεῖν, ὧν ἑκάτερον χρῆσίς ἐστι καὶ ἐνέργεια, καὶ ἡ ζωὴ καὶ ἡ πρᾶξις· καὶ γὰρ ἡ πρακτικὴ χρηστική ἐστιν, ὁ μὲν γὰρ χαλκεὺς ποιεῖ χαλινὸν χρῆται δ' ὁ ἱππικός. καὶ τὸ μήτε μίαν ἡμέραν
5 εἶναι εὐδαίμονα μήτε παῖδα μήθ' ἡλικίαν πᾶσαν (διὸ καὶ τὸ Σόλωνος ἔχει καλῶς, τὸ μὴ ζῶντ' εὐδαιμονίζειν ἀλλ' ὅταν λάβῃ τέλος)· οὐθὲν γὰρ ἀτελὲς εὔδαιμον, οὐ γὰρ ὅλον. ἔτι δ' οἱ ἔπαινοι

la vida virtuosa. Ahora bien, esto es precisamente el bien final, al que llamamos antes la felicidad. Todo lo cual resulta claro de los presupuestos que hemos sentado, donde dijimos que la felicidad es el bien supremo, que en el alma están los fines y los bienes mejores, y que en ella están el hábito o el acto. Mas como el acto es mejor que la disposición, y el mejor acto mejor que el mejor hábito, y puesto que la virtud es el mejor hábito, el acto de la virtud, por consiguiente, es lo mejor del alma. Pero si, como hemos dicho, la felicidad es el bien supremo, resultará entonces que la felicidad es el acto de una alma virtuosa. Y como la felicidad era para nosotros algo perfecto, y como por otra parte la vida puede ser perfecta o imperfecta, y otro tanto la virtud (que puede ser total o parcial) y el acto de cosas imperfectas es imperfecto, resulta en conclusión que la felicidad es el acto de una vida perfecta conforme a la virtud perfecta.

Que nos hemos expresado bien en cuanto al género y la definición de la felicidad, de ello dan testimonio las opiniones que a todos nos son comunes. Obrar bien y vivir bien, en efecto, es lo mismo que ser feliz, y cada una de estas cosas es uso y acto, así la vida como la praxis, y la práctica implica el uso, como el herrero hace el freno de que se sirve el caballero. Ni pensamos que pueda uno ser feliz por un día, ni tampoco que pueda serlo el niño, ni siquiera alguien durante cierta edad de la vida. Por lo cual Solón[14] está en lo justo al decir que no hay que tener por feliz al que está vivo, sino sólo cuando ha llegado a su fin, porque nada incompleto es feliz, por no ser

1219 b
τῆς ἀρετῆς διὰ τὰ ἔργα, καὶ τὰ ἐγκώμια τῶν
10 ἔργων (καὶ στεφανοῦνται οἱ νικῶντες, ἀλλ' οὐχ οἱ
δυνάμενοι νικᾶν μὴ νικῶντες δέ), καὶ τὸ κρίνειν
ἐκ τῶν ἔργων ὁποῖός τις ἐστίν. ἔτι διὰ τί ἡ
εὐδαιμονία οὐκ ἐπαινεῖται; ὅτι διὰ ταύτην τἆλλα,
ἢ τῷ εἰς ταύτην ἀναφέρεσθαι ἢ τῷ μόρια εἶναι
αὐτῆς. διὸ ἕτερον εὐδαιμονισμὸς καὶ ἔπαινος καὶ
15 ἐγκώμιον· τὸ μὲν γὰρ ἐγκώμιον λόγος τοῦ καθ'
ἕκαστον ἔργου, ὁ δ' ἔπαινος τοῦ τοιοῦτον εἶναι
καθόλου, ὁ δ' εὐδαιμονισμὸς τέλους. καὶ τὸ
ἀπ ορούμενον δ' ἐνίοτε δῆλον ἐκ τούτων διὰ τί
ποτ' οὐθὲν βελτίους οἱ σπουδαῖοι τῶν φαύλων τὸν
ἥμισυν τοῦ βίου, ὅμοιοι γὰρ καθεύδοντες πάντες.
20 αἴτιον δ' ὅτι ἀργία ψυχῆς ὁ ὕπνος ἀλλ' οὐκ ἐνέργεια.
διὸ καὶ ἄλλο εἴ τι μόριόν ἐστι ψυχῆς, οἷον τὸ
θρεπτικόν, ἡ τούτου ἀρετὴ οὐκ ἔστι μόριον τῆς
ὅλης ἀρετῆς, ὥσπερ οὐδ' ἡ τοῦ σώματος· ἐν τῷ
ὕπνῳ γὰρ μᾶλλον ἐνεργεῖ τὸ θρεπτικόν, τὸ δ'
αἰσθητικὸν καὶ τὸ ὀρεκτικὸν ἀτελῆ ἐν τῷ ὕπνῳ.
ὅσον δὲ τοῦ πῃ κινεῖσθαι μετέχουσι, καὶ αἱ φαν-
25 τασίαι βελτίους αἱ τῶν σπουδαίων, ἐὰν μὴ διὰ
νόσον ἢ πήρωσιν.

Μετὰ ταῦτα περὶ ψυχῆς θεωρητέον· ἡ γὰρ ἀρετὴ
ψυχῆς, οὐ κατὰ συμβεβηκός. ἐπεὶ δ' ἀνθρωπίνην
ἀρετὴν ζητοῦμεν, ὑποκείσθω δύο μέρη ψυχῆς τὰ
λόγου μετέχοντα, οὐ τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον μετέχειν
30 λόγου ἄμφω, ἀλλὰ τῷ μὲν τὸ ἐπιτάττειν τῷ δὲ

un todo. Más aún, si se alaba la virtud es por sus actos, y los encomios son también de los actos. Para los vencedores son las coronas, no para los que pudieron vencer, pero que no vencieron, y de la condición de un hombre se juzga por sus actos. Y también, ¿por qué no se tributan alabanzas a la felicidad? Pues porque las demás cosas se hacen por ella, o por estar en relación con ella, o por ser partes de la misma. De ahí que sean cosas diferentes la felicitación, la alabanza y el encomio. El encomio es un discurso relativo a una obra singular; la alabanza es un discurso de estimación general, y la felicitación, en fin, es relativa a un fin consumado. Y estas consideraciones aclaran la cuestión que a veces se suscita, de porqué los hombres virtuosos no son mejores que los viles en la mitad de su vida, toda vez que todos los hombres son iguales cuando duermen, siendo la causa de esto el que el sueño es la inacción del alma y no su actividad. Por lo cual, y si es que hay otra parte del alma, tal como la parte nutritiva, la virtud de esta parte no es una parte de la virtud total, como tampoco lo es la virtud del cuerpo. La parte nutritiva es la que obra con mayor energía durante el sueño, mientras que las partes sensitiva y apetitiva funcionan imperfectamente durante el sueño. Todavía sin embargo, y en la medida en que estas partes participan del movimiento, los ensueños de los hombres virtuosos son los mejores, a no ser que lo impida la enfermedad o algún defecto corporal.

Después de lo cual debemos tratar del alma, porque la virtud es de la pertenencia del alma, y no accidentalmente. Y ya que nuestra indagación es sobre la virtud humana, establezcamos que hay dos partes del alma que participan de la razón, pero no de la misma manera la una y la otra, sino que están destinadas

1219 b
τὸ πείθεσθαι καὶ ἀκούειν πεφυκέναι (εἰ δέ τι ἐστὶν ἑτέρως ἄλογον, ἀφείσθω τοῦτο τὸ μόριον). διαφέρει δ' οὐθὲν οὔτ' εἰ μεριστὴ ἡ ψυχὴ οὔτ' εἰ ἀμερής, ἔχει μέντοι δυνάμεις διαφόρους καὶ τὰς εἰρημένας, ὥσπερ ἐν τῷ καμπύλῳ τὸ κοῖλον καὶ
35 τὸ κυρτὸν ἀδιαχώριστον, καὶ τὸ εὐθὺ καὶ τὸ λευκόν, καίτοι τὸ εὐθὺ οὐ λευκὸν ἀλλ' ἢ κατὰ συμβεβηκὸς καὶ οὐκ οὐσίᾳ τῇ αὑτοῦ. ἀφῄρηται δὲ καὶ εἴ τι ἄλλο ἐστὶ μέρος ψυχῆς, οἷον τὸ φυτικόν. ἀνθρωπίνης γὰρ ψυχῆς τὰ εἰρημένα μόρια ἴδια, διὸ οὐδ' αἱ ἀρεταὶ αἱ τοῦ θρεπτικοῦ
40 καὶ αὐξητικοῦ ἀνθρώπου· δεῖ γάρ, εἰ ᾗ ἄνθρωπος, λογισμὸν ἐνεῖναι πρὸς ἀρχὴν καὶ πρᾶξιν, ἄρχει
1220 a δ' ὁ λογισμὸς οὐ λογισμοῦ ἀλλ' ὀρέξεως καὶ παθημάτων· ἀνάγκη ἄρα ταῦτ' ἔχειν τὰ μέρη. καὶ ὥσπερ ἡ εὐεξία σύγκειται ἐκ τῶν κατὰ μόριον ἀρετῶν, οὕτω καὶ ἡ τῆς ψυχῆς ἀρετὴ ᾗ τέλος.

Ἀρετῆς δ' εἴδη δύο, ἡ μὲν ἠθικὴ ἡ δὲ διανοητική·
5 ἐπαινοῦμεν γὰρ οὐ μόνον τοὺς δικαίους ἀλλὰ καὶ τοὺς συνετοὺς καὶ τοὺς σοφούς. ἐπαινετὸν γὰρ ὑπέκειτο ἢ ἀρετὴ ἢ τὸ ἔργον, ταῦτα δ' οὐκ ἐνεργεῖ ἀλλ' εἰσὶν αὐτῶν ἐνέργειαι. ἐπεὶ δ' αἱ διανοητικαὶ μετὰ λόγου, αἱ μὲν τοιαῦται τοῦ λόγον ἔχοντος ὃ ἐπιτακτικόν ἐστι τῆς ψυχῆς ᾗ λόγον

por naturaleza la una para mandar y la otra para obedecer y escuchar. Si hay además otra parte irracional de otra manera, lo dejaremos de lado por el momento, y es indiferente el que el alma sea divisible o indivisible, y por más que tenga diferentes potencias, las susodichas, al modo que en un objeto curvo lo cóncavo y lo convexo son inseparables, al modo que en una superficie lo son lo recto y lo blanco, y por más que la línea recta no es blanca sino por accidente y no por su esencia. Hemos así dejado de lado la cuestión de si hay otra parte del alma, la que tiene que ver con el crecimiento. Las partes que hemos enumerado son exclusivas del alma humana, y no lo son, en cambio, las virtudes de la parte nutritiva e incrementativa del hombre, porque desde el momento en que uno es hombre, debe haber en él razón, mando y acción. Ahora bien, la razón no manda a la razón, sino al apetito y a las pasiones, por lo cual es necesario que el hombre tenga estas partes. Y así como la buena constitución compónese de las virtudes particulares, del mismo modo, y bajo la razón de fin, la virtud del alma.

Hay dos formas de virtud, la una moral y la otra intelectual, porque no alabamos solamente a los justos, sino también a los inteligentes y a los sabios. Hemos establecido, en efecto, que es loable la virtud o su acto; ahora bien, la inteligencia y la sapiencia no operan, pero sí son fuente de obras. Y puesto que las virtudes intelectuales van acompañadas de razón, síguese que pertenecen a la parte racional del alma, la cual, en tanto que

1220 a

10 ἔχει, αἱ δ' ἠθικαὶ τοῦ ἀλόγου μὲν ἀκολουθητικοῦ δὲ κατὰ φύσιν τῷ λόγον ἔχοντι· οὐ γὰρ λέγομεν ποιός τις τὸ ἦθος, ὅτι σοφὸς ἢ δεινός, ἀλλ' ὅτι πρᾶος ἢ θρασύς.

Μετὰ ταῦτα σκεπτέον πρῶτον περὶ ἀρετῆς ἠθικῆς τί ἐστι καὶ ποῖα μόρια αὐτῆς (εἰς τοῦτο γὰρ 15 ἀνῆκται) καὶ γίνεται διὰ τίνων. δεῖ δὴ ζητεῖν ὥσπερ ἐν τοῖς ἄλλοις ἔχοντές τι ζητοῦσι πάντες, ὥστε δεῖ διὰ τῶν ἀληθῶς μὲν λεγομένων οὐ σαφῶς δὲ πειρᾶσθαι λαβεῖν τὸ καὶ ἀληθῶς καὶ σαφῶς. νῦν γὰρ ὁμοίως ἔχομεν ὥσπερ ἂν εἰ εἰδείημεν καὶ ὑγίειαν ὅτι ἡ ἀρίστη διάθεσις τοῦ σώματος καὶ 20 Κορίσκον ὅτι ὁ τῶν ἐν τῇ ἀγορᾷ μελάντατος· τί μὲν γὰρ ἑκάτερον τούτων οὐκ ἴσμεν, πρὸς μέντοι τὸ εἰδέναι τί ἑκάτερον αὐτοῖν πρὸ ἔργου τὸ οὕτως ἔχειν.—ὑποκείσθω δὴ πρῶτον ἡ βελτίστη διάθεσις ὑπὸ τῶν βελτίστων γίγνεσθαι καὶ πράττεσθαι τὰ ἄριστα περὶ ἕκαστον ἀπὸ τῆς ἑκάστου ἀρετῆς, 25 οἷον πόνοι-τε ἄριστοι καὶ τροφὴ ἀφ' ὧν γίνεται εὐεξία, καὶ ἀπὸ τῆς εὐεξίας πονοῦσιν ἄριστα· ἔτι πᾶσαν διάθεσιν ὑπὸ τῶν αὐτῶν γίγνεσθαί τε καὶ φθείρεσθαι πὼς προσφερομένων, ὥσπερ ὑγίεια ὑπὸ τροφῆς καὶ πόνων καὶ ὥρας· ταῦτα δὲ δῆλα ἐκ τῆς ἐπαγωγῆς. καὶ ἡ ἀρετὴ ἄρα ἡ τοιαύτη διά- 30 θεσίς ἐστιν ἣ γίνεταί τε ὑπὸ τῶν ἀρίστων περὶ ψυχὴν κινήσεων καὶ ἀφ' ἧς πράττεται τὰ ἄριστα τῆς ψυχῆς ἔργα καὶ πάθη· καὶ ὑπὸ τῶν αὐτῶν

poseedora de la razón, manda en el alma, mientras que las virtudes morales pertenecen a la parte irracional, pero que por su naturaleza debe seguir a la parte que posee la razón, por lo que no decimos del carácter moral de cada uno que es sabio o hábil, sino que es suave o atrevido.

Después de lo cual hemos de estudiar en primer lugar la virtud moral, qué es y cuáles son sus partes, ya que hemos llegado a este punto, así como los medios por los que viene a ser. Y hemos de inquirir como lo hacen en otras materias todos cuantos tienen algo que inquirir, o sea que debemos partir de datos verdaderos pero no claros, para de ahí tratar de aprehender lo que es tan verdadero como claro. Ahora, en cambio, estamos en este punto como si sólo supiéramos que la salud es la mejor disposición del cuerpo y que Corisco [15] es el más negro de cuantos están en el ágora, con lo que de hecho no sabemos lo que son una y otra cosa, aunque no deja de ser útil poseer estos datos al efecto de conocer la naturaleza de aquellas cosas. Demos, pues, por sentado en primer lugar que la mejor disposición es la producida por los mejores medios, y que lo mejor que puede hacerse en cada cosa procede de la virtud de esta cosa, como, por ejemplo, de los mejores ejercicios y alimentos procede la buena disposición, y a su vez de la buena disposición del cuerpo viene el mejor trabajo. Más aún, toda disposición se produce y se destruye siempre por las mismas causas aplicadas de una u otra manera, como la salud por la alimentación, el ejercicio y el clima, todo lo cual tórnase claro por inducción. La virtud, por consiguiente, es la disposición que resulta de los mejores movimientos del alma, y por ella prodúcense las mejores acciones y pasiones del alma. Por las mismas causas, pues, apli-

1220 a
πῶς μὲν γίνεται πῶς δὲ φθείρεται, καὶ πρὸς ταῦτα ἡ χρῆσις αὐτῆς ὑφ' ὧν καὶ αὔξεται καὶ φθείρεται πρὸς ἃ βέλτιστα διατίθησιν. σημεῖον δ' ὅτι περὶ
35 ἡδέα καὶ λυπηρὰ καὶ ἡ ἀρετὴ καὶ ἡ κακία· αἱ γὰρ κολάσεις ἰατρεῖαι οὖσαι καὶ γινόμεναι διὰ τῶν ἐναντίων, καθάπερ ἐπὶ τῶν ἄλλων, διὰ τούτων εἰσίν.

II. Ὅτι μὲν τοίνυν ἡ ἠθικὴ ἀρετὴ περὶ ἡδέα καὶ λυπηρά ἐστι, δῆλον. ἐπεὶ δ' ἐστὶ τὸ ἦθος—
1220 b ὥσπερ καὶ τὸ ὄνομα σημαίνει ὅτι ἀπὸ ἔθους ἔχει τὴν ἐπίδοσιν, ἐθίζεται δὲ ὑπ' ἀγωγῆς τὸ μὴ ἔμφυτον τῷ πολλάκις κινεῖσθαί πως οὕτως ἤδη ἐνεργητικόν (ὃ ἐν τοῖς ἀψύχοις οὐχ ὁρῶμεν, οὐδὲ γὰρ ἂν μυριάκις ῥίψῃς ἄνω τὸν λίθον οὐδέποτε
5 ποιήσει τοῦτο μὴ βίᾳ)—διὸ ἔστω τὸ ἦθος τοῦτο, ψυχῆς κατὰ ἐπιτακτικὸν λόγον δυναμένη ἀκολουθεῖν τῷ λόγῳ ποιότης. λεκτέον δὴ κατὰ τί τῆς ψυχῆς ποι' ἄττα ἤθη. ἔσται δὲ κατά τε τὰς δύναμεις τῶν παθημάτων καθ' ἃς πὼς παθητικοὶ λέγονται καὶ κατὰ τὰς ἕξεις καθ' ἃς πρὸς τὰ πάθη τοιοῦτοι
10 λέγονται τῷ πάσχειν πως ἢ ἀπαθεῖς εἶναι.

Μετὰ ταῦτα ἡ διαίρεσις ἐν τοῖς διειλεγμένοις τῶν παθημάτων καὶ τῶν δυνάμεων καὶ τῶν ἕξεων.

cadas de uno u otro modo, aparece o desaparece, y en cuanto a su uso, aplícase a las mismas cosas que la acrecientan o la destruyen, y relativamente a ellas nos dispone del modo mejor. De lo cual es señal que la virtud y el vicio tienen que ver con los placeres y los dolores, porque los castigos, no menos que los demás remedios, son medicinas producidas por el empleo de los contrarios que son el placer y el dolor.

II. Está claro, pues, que la virtud moral tiene que ver con placeres y dolores. El carácter moral (*êthos*) se desarrolla, como su nombre lo indica, por obra de la costumbre (*ethos*) [16] y el hábito se forma en nosotros por la dirección que un hábito no innato nos imprime para movernos reiteradamente en cierto sentido, donde acaba por ser operativo; lo cual no vemos en los seres inanimados, donde aunque arrojáramos mil y mil veces una piedra a lo alto, no lo hará ella jamás sin la fuerza que la impele. Quede sentado, pues, que el carácter moral, relativamente a la razón que debe mandar, será la cualidad de aquella parte del alma que, aun siendo irracional, es capaz de obedecer a la razón, y digamos en seguida con respecto a qué parte del alma nuestros caracteres son tales o cuales. Pues será en función de las facultades pasionales, por cuya virtud dícese de los hombres que son capaces de tales o cuales pasiones, y también con referencia a los hábitos, de acuerdo con los cuales y siempre con respecto a las pasiones, reciben los hombres tal o cual denominación según que las comparten de cierta manera o que, por el contrario, son apáticos.

Después de lo cual viene la división, hecha ya en precedentes discusiones, entre pasiones, potencias y hábitos. Llamo pasiones

1220 b λέγω δὲ πάθη μὲν τὰ τοιαῦτα, θυμὸν φόβον αἰδῶ ἐπιθυμίαν, ὅλως οἷς ἕπεται ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ἡ αἰσθητικὴ ἡδονὴ ἢ λύπη καθ' αὑτά· καὶ κατὰ μὲν
15 ταῦτα οὐκ ἔστι ποιότης [ἀλλὰ πάσχει], κατὰ δὲ τὰς δυνάμεις ποιότης· λέγω δὲ δυνάμεις καθ' ἃς λέγονται κατὰ τὰ πάθη οἱ ἐνεργοῦντες, οἷον ὀργίλος ἀνάλγητος ἐρωτικὸς αἰσχυντηλὸς ἀναίσχυντος. ἕξεις δέ εἰσιν ὅσαι αἴτιαί εἰσι τοῦ ταῦτα ἢ κατὰ λόγον ὑπάρχειν ἢ ἐναντίως, οἷον ἀνδρεία σωφροσύνη
20 δειλία ἀκολασία.

III. Διωρισμένων δὲ τούτων ληπτέον ὅτι ἐν ἅπαντι συνεχεῖ καὶ διαιρετῷ ἐστὶν ὑπεροχὴ καὶ ἔλλειψις καὶ μέσον, καὶ ταῦτα ἢ πρὸς ἄλληλα ἢ πρὸς ἡμᾶς, οἷον ἐν γυμναστικῇ, ἐν ἰατρικῇ, ἐν
25 οἰκοδομικῇ, ἐν κυβερνητικῇ, καὶ ἐν ὁποιᾳοῦν πράξει καὶ ἐπιστημονικῇ καὶ ἀνεπιστημονικῇ καὶ τεχνικῇ καὶ ἀτέχνῳ· ἡ μὲν γὰρ κίνησις συνεχές, ἡ δὲ πρᾶξις κίνησις. ἐν πᾶσι δὲ τὸ μέσον τὸ πρὸς ἡμᾶς βέλτιστον· τοῦτο γάρ ἐστιν ὡς ἡ ἐπιστήμη κελεύει καὶ ὁ λόγος. πανταχοῦ δὲ τοῦτο καὶ
30 ποιεῖ τὴν βελτίστην ἕξιν. καὶ τοῦτο δῆλον διὰ τῆς ἐπαγωγῆς καὶ τοῦ λόγου· τὰ γὰρ ἐναντία φθείρει ἄλληλα· τὰ δ' ἄκρα καὶ ἀλλήλοις καὶ τῷ μέσῳ ἐναντία, τὸ γὰρ μέσον ἑκάτερον πρὸς ἑκάτερόν ἐστιν, οἷον τὸ ἴσον τοῦ μὲν ἐλάττονος μεῖζον τοῦ μείζονος δὲ ἔλαττον. ὥστ' ἀνάγκη τὴν ἠθικὴν ἀρετὴν περὶ μέσ' ἄττα εἶναι καὶ
35 μεσότητά τινα. ληπτέον ἄρα ἡ ποία μεσότης

a cosas tales como el coraje, el miedo, el respeto, el deseo, y en general a todo aquello a que sigue por lo común y por su naturaleza un sentimiento de placer o de pena. En estas afecciones no hay, a decir verdad, cualidad, ya que se trata de un estado puramente pasivo, pero sí la hay en las potencias, y por potencias entiendo las que hacen que se designen las personas según las pasiones que las mueven a la acción, como cuando hablamos del colérico, del insensible, del amoroso, del vergonzoso, del desvergonzado. Y son hábitos o disposiciones, por su parte, las que son causa de que las pasiones se ajusten a la razón o le sean contrarias, como el coraje, la cordura, la cobardía, el desenfreno.

III. Después de estas precisiones es necesario admitir que en todo objeto continuo y divisible hay un exceso y un defecto y un medio, y todo esto ya con relación a las cosas entre sí, ya con relación a nosotros, y así acontece en la gimnástica, en la medicina, en la arquitectura o en la navegación, así como en cualquier otro emprendimiento de cualquier especie, sea científico o no científico, sea conforme a las reglas del arte o contrario a ellas. El movimiento, en efecto, es continuo, y la acción es movimiento. En todas las cosas el término medio con relación a nosotros es lo mejor, y es lo que nos prescriben la ciencia y la razón. Por dondequiera el término medio produce la mejor disposición, lo cual es manifiesto por la inducción y la razón. Los contrarios se destruyen entre sí, y los extremos son contrarios entre sí y contrarios al medio. El medio a su vez es uno y otro de los dos extremos relativamente al uno y al otro, como por ejemplo lo igual es más grande que lo pequeño y menor que lo más grande. La virtud moral, por consiguiente, debe necesariamente consistir en ciertos términos medios y ser una posición intermedia. Hay que estudiar, por tanto, qué clase de posición intermedia es la virtud y a qué términos

1220 b ἀρετὴ καὶ περὶ ποῖα μέσα. εἰλήφθω δὴ παραδείγματος χάριν, καὶ θεωρείσθω ἕκαστον ἐκ τῆς ὑπογραφῆς·

	ὀργιλότης	ἀοργησία	πραότης.
	θρασύτης	δειλία	ἀνδρεία.
1221 a	ἀναισχυντία	κατάπληξις	αἰδώς.
	ἀκολασία	ἀναισθησία	σωφροσύνη.
	φθόνος	ἀνώνυμον	νέμεσις.
	κέρδος	ζημία	δίκαιον.
5	ἀσωτία	ἀνελευθερία	ἐλευθεριότης.
	ἀλαζονεία	εἰρωνεία	ἀλήθεια.
	κολακεία	ἀπέχθεια	φιλία.
	ἀρέσκεια	αὐθάδεια	σεμνότης.
	τρυφερότης	κακοπάθεια	καρτερία.
10	χαυνότης	μικροψυχία	μεγαλοψυχία.
	δαπανηρία	μικροπρέπεια	μεγαλοπρέπεια.
	πανουργία	εὐήθεια	φρόνησις.

τὰ μὲν πάθη ταῦτα καὶ τοιαῦτα συμβαίνει ταῖς ψυχαῖς, πάντα δὲ λέγεται τὰ μὲν τῷ ὑπερβάλλειν
15 τὰ δὲ τῷ ἐλλείπειν. ὀργίλος μὲν γάρ ἐστιν ὁ μᾶλλον ἢ δεῖ ὀργιζόμενος καὶ θᾶττον καὶ πλείοσιν ἢ οἷς δεῖ, ἀόργητος δὲ ὁ ἐλλείπων καὶ οἷς καὶ ὅτε καὶ ὥς· καὶ θρασὺς μὲν ὁ μήτε ἃ χρὴ φοβούμενος μήθ' ὅτε μήθ' ὥς, δειλὸς δὲ ὁ καὶ ἃ μὴ δεῖ καὶ ὅτ' οὐ δεῖ καὶ ὡς οὐ δεῖ. ὁμοίως δὲ καὶ ἀκόλαστος
20 καὶ ὁ ἐπιθυμητικὸς καὶ ὁ ὑπερβάλλων πᾶσιν ὅσοις

medios se refiere. Tomémoslos a título de ilustración y para estudiarlos en particular, del siguiente cuadro:

Irascibilidad	impasibilidad	mansedumbre
Temeridad	cobardía	valentía
Desvergüenza	timidez	respeto
Intemperancia	insensibilidad	templanza
Envidia	(Anónimo)	retribución
Provecho	pérdida	justicia
Prodigalidad	tacañería	liberalidad
Fanfarronería	disimulación	veracidad
Adulación	hostilidad	amabilidad
Obsequiosidad	arrogancia	dignidad
Molicie	angustia	firmeza
Vanidad	pusilanimidad	magnanimidad
Fastuosidad	mezquindad	magnificencia
Picardía	simpleza	cordura

Estas pasiones y sus semejantes encuéntranse en el alma, y todas reciben sus denominaciones del exceso o del defecto. El irascible es el que se encoleriza más de lo que debe, o más pronto y con más personas de lo que es debido. El impasible es el que reacciona deficientemente ya sea en cuanto a las personas o al tiempo o a la manera. El temerario es el que no teme lo que debe temerse, ni cuándo ni cómo debe temerse. El cobarde es el que teme por lo que no debe temer, o cuándo y cómo no debe temer. De manera semejante el desvergonzado (y también el concupiscente) es el que se abandona a todos los excesos posibles mientras que el

1221 a ἐνδέχεται, ἀναίσθητος δὲ ὁ ἐλλείπων καὶ μηδ' ὅσον βέλτιον καὶ κατὰ τὴν φύσιν ἐπιθυμῶν, ἀλλ' ἀπαθὴς ὥσπερ λίθος. κερδαλέος δὲ ὁ πανταχόθεν πλεονεκτικός, ζημιώδης δὲ ὁ εἰ μὴ μηδαμόθεν ἀλλ' ὀλιγαχόθεν. ἀλαζὼν δὲ ὁ πλείω τῶν ὑπαρχόντων
25 προσποιούμενος, εἴρων δὲ ὁ ἐλάττω. καὶ κόλαξ μὲν ὁ πλείω συνεπαινῶν ἢ καλῶς ἔχει, ἀπεχθητικὸς δὲ ὁ ἐλάττω. καὶ τὸ μὲν λίαν πρὸς ἡδονὴν ἀρέσκεια, τὸ δ' ὀλίγα καὶ μόγις αὐθάδεια. ἔτι δ' ὁ μὲν μηδεμίαν ὑπομένων λύπην, μηδ' εἰ βέλτιον,
30 τρυφερός, ὁ δὲ πᾶσαν ὁμοίως ὡς μὲν ἁπλῶς εἰπεῖν ἀνώνυμος, μεταφορᾷ δὲ λέγεται σκληρὸς καὶ ταλαίπωρος καὶ κακοπαθητικός. χαῦνος δ' ὁ μειζόνων ἀξιῶν αὑτόν, μικρόψυχος δ' ὁ ἐλαττόνων. ἔτι δ' ἄσωτος μὲν ὁ πρὸς ἅπασαν δαπάνην ὑπερβάλλων, ἀνελεύθερος δὲ ὁ πρὸς ἅπασαν
35 ἐλλείπων. ὁμοίως δὲ καὶ ὁ μικροπρεπὴς καὶ ὁ σαλάκων, ὁ μὲν γὰρ ὑπερβάλλει τὸ πρέπον, ὁ δ' ἐλλείπει τοῦ πρέποντος. καὶ ὁ μὲν πανοῦργος πάντως καὶ πάντοθεν πλεονεκτικός, ὁ δ' εὐήθης οὐδ' ὅθεν δεῖ. φθονερὸς δὲ τῷ λυπεῖσθαι ἐπὶ πλείοσιν εὐπραγίαις ἢ δεῖ, καὶ γὰρ οἱ ἄξιοι εὖ
40 πράττειν λυποῦσι τοὺς φθονεροὺς εὖ πράττοντες· ὁ δ' ἐναντίος ἀνωνυμώτερος, ἔστι δ' ὁ ὑπερβάλλων
1221 b τῷ μὴ λυπεῖσθαι μηδ' ἐπὶ τοῖς ἀναξίοις εὖ πράττουσιν, ἀλλ' εὐχερὴς ὥσπερ οἱ γαστρίμαργοι πρὸς τροφήν, ὁ δὲ δυσχερὴς κατὰ τὸν φθόνον ἐστίν.—τὸ δὲ πρὸς ἕκαστον μὴ κατὰ συμβεβηκὸς

insensible es un deficiente que no desea ni lo que es bueno y conforme a la naturaleza, sino que es tan apático como una piedra. El que busca la ganancia de donde sea es un aprovechado, mientras que el perdedor no busca ganancia alguna, o a lo más ganancias miserables. El fanfarrón es el que se ufana de tener más de lo que tiene, y el irónico, al contrario, es el que se atribuye menos. El adulador es el que alaba a otros más de lo que está bien, y lo hace menos el de ánimo hostil. Hacer demasiado por el placer de otro es la obsequiosidad, y hacerlo poco o apenas es la arrogancia. El que no puede soportar el dolor, ni aun cuando le estuviere bien soportarlo, es un hombre muelle, y el que puede soportar sin distinción todo dolor, en rigor no tiene nombre especial, mas por metáfora puede llamársele duro, paciente y sufridor del mal. Vanidoso es el que se estima en más de lo que merece, y pusilánime el que se estima en menos. El que se excede en todo gasto es pródigo, y tacaño el deficiente en cada gasto. Lo mismo dígase del mezquino y del fastuoso: éste excede todas las conveniencias, y aquél se queda atrás de lo conveniente. El pícaro se enriquece de todas maneras y por cualquier lado, mientras que el simple ni siquiera de donde debe. El envidioso es el que se entristece por la prosperidad de los demás con más frecuencia de la debida, porque aun aquellos dignos de prosperar entristecen a los envidiosos cuando prosperan. El carácter contrario no tiene nombre propio, y es el que incurre en el exceso de no afligirse ni siquiera cuando prosperan los indignos, antes lo acepta todo, como los glotones todo alimento, mientras que el carácter difícil es propio del envidioso. Y sería por lo demás superfluo establecer en la definición de cada carácter que no por

1221 b

5 οὕτως ἔχειν περίεργον διορίζειν· οὐδεμία γὰρ ἐπιστήμη οὔτε θεωρητικὴ οὔτε ποιητικὴ οὔτε λέγει οὔτε πράττει τοῦτο προσδιορίζουσα, ἀλλὰ τοῦτ' ἐστὶ πρὸς τὰς συκοφαντίας τῶν τεχνῶν τὰς λογικάς. ἁπλῶς μὲν οὖν διωρίσθω τὸν τρόπον τοῦτον, ἀκριβέστερον δ' ὅταν περὶ τῶν ἕξεων λέγωμεν τῶν ἀντικειμένων.

10 Αὐτῶν δὲ τούτων τῶν παθημάτων εἴδη κατονομάζεται τῷ διαφέρειν κατὰ τὴν ὑπερβολὴν ἢ χρόνου ἢ τοῦ μᾶλλον ἢ πρός τι τῶν ποιούντων τὰ πάθη. λέγω δ' οἷον ὀξύθυμος μὲν τῷ θᾶττον πάσχειν ἢ δεῖ, χαλεπὸς δὲ καὶ θυμώδης τῷ μᾶλλον, πικρὸς δὲ τῷ φυλακτικὸς εἶναι τῆς ὀργῆς, 15 πλήκτης δὲ καὶ λοιδορητικὸς ταῖς κολάσεσι ταῖς ἀπὸ τῆς ὀργῆς. ὀψοφάγοι δὲ καὶ γαστρίμαργοι καὶ οἰνόφλυγες τῷ πρὸς ὁποτέρας τροφῆς ἀπόλαυσιν ἔχειν τὴν δύναμιν παθητικὴν παρὰ τὸν λόγον.

Οὐ δεῖ δ' ἀγνοεῖν ὅτι ἔνια τῶν λεγομένων οὐκ ἔστιν ἐν τῷ πῶς λαμβάνειν, ἂν πῶς λαμβάνηται 20 τὸ μᾶλλον πάσχειν. οἷον μοιχὸς οὐ τῷ μᾶλλον ἢ δεῖ πρὸς τὰς γαμετὰς πλησιάζειν (οὐ γάρ ἐστιν), ἀλλὰ μοχθηρία τις αὐτὴ ἤδη ἐστίν, συνειλημμένον γὰρ τό τε πάθος λέγεται καὶ τὸ τοιόνδε εἶναι· ὁμοίως δὲ καὶ ἡ ὕβρις. διὸ καὶ ἀμφισβητοῦσι, συγγενέσθαι μὲν φάσκοντες ἀλλ' οὐ μοιχεῦσαι, 25 ἀγνοοῦντες γὰρ ἢ ἀναγκαζόμενοι, καὶ πατάξαι μὲν ἀλλ' οὐχ ὑβρίσαι· ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τὰ ἄλλα τὰ τοιαῦτα.

accidente es tal o cual, ya que ninguna ciencia, teorética o factiva, dice o hace cosa análoga como adición a la definición, y cuando lo hacen es para denunciar las argucias lógicas en las discusiones. Aceptemos pues con sencillez estas definiciones, que ya seremos más precisos cuando hablemos de los hábitos contrarios entre sí.

Las diversas especies de estas pasiones reciben su nombre de las diferencias que hay entre ellas en razón del exceso ya de tiempo, ya de intensidad o de otro elemento cualquiera constitutivo de las pasiones. Quiero decir, por ejemplo, que se llama iracundo al que sufre la ira más pronto de lo que conviene; difícil y fogoso al que la eleva de tono; amargo, al que se guarda la cólera; violento e injurioso al que llega hasta la sevicia a que lleva la cólera. Y ahí están los golosos, tragones y borrachos, en razón de tener un temperamento pasivo contrario a la razón en el goce de las diversas especies de alimento.

Conviene no ignorar, sin embargo, que algunas denominaciones de estos vicios no nacen del tomarse las cosas de tal o cual manera, si por manera se entiende una pasión excesiva. Y así no es uno adúltero por excederse más de lo debido en el trato íntimo con mujeres casadas (lo que aquí está fuera de lugar) sino que el adulterio es de por sí un vicio, y en un mismo término se comprende el vicio y el hombre vicioso, y lo mismo dígase de la insolencia. Por lo cual nunca falta la disputa, y aunque se admita el comercio íntimo, niégase el adulterio, en razón de haber actuado por ignorancia de quién fuese la mujer, o por coacción, como en el caso de haber golpeado a otro, pero no ultrajado, y lo mismo en los demás casos similares.

1221 b

IV. Εἰλημμένων δὲ τούτων, μετὰ ταῦτα λεκτέον ὅτι ἐπειδὴ δύο μέρη τῆς ψυχῆς καὶ αἱ ἀρεταὶ κατὰ ταῦτα διῄρηνται, καὶ αἱ μὲν τοῦ λόγον ἔχοντος
30 διανοητικαί, ὧν ἔργον ἀλήθεια, ἢ περὶ τοῦ πῶς ἔχει ἢ περὶ γενέσεως, αἱ δὲ τοῦ ἀλόγου ἔχοντος δ' ὄρεξιν (οὐ γὰρ ὁτιοῦν μέρος ἔχει τῆς ψυχῆς ὄρεξιν εἰ μεριστή ἐστιν), ἀνάγκη δὴ φαῦλον τὸ ἦθος καὶ σπουδαῖον εἶναι τῷ διώκειν καὶ φεύγειν ἡδονάς τινας καὶ λύπας. δῆλον δὲ τοῦτο ἐκ τῶν
35 διαιρέσεων τῶν περὶ τὰ πάθη καὶ τὰς δυνάμεις καὶ τὰς ἕξεις. αἱ μὲν γὰρ δυνάμεις καὶ αἱ ἕξεις τῶν παθημάτων, τὰ δὲ πάθη λύπῃ καὶ ἡδονῇ διώρισται· ὥστε διά τε ταῦτα καὶ διὰ τὰς ἔμπροσθεν θέσεις συμβαίνει πᾶσαν ἠθικὴν ἀρετὴν περὶ ἡδονὰς εἶναι καὶ λύπας. πᾶσα γὰρ ψυχὴ
40 ὑφ' οἵων πέφυκε γίνεσθαι χείρων καὶ βελτίων,
1222 a πρὸς ταῦτα καὶ περὶ ταῦτά ἐστιν ἡ ἕξις. δι' ἡδονὰς δὲ καὶ λύπας φαύλους φαμὲν εἶναι, τῷ διώκειν καὶ φεύγειν ἢ ὡς μὴ δεῖ ἢ ἃς μὴ δεῖ. διὸ καὶ διορίζονται πάντες προχείρως ἀπάθειαν καὶ ἠρεμίαν περὶ ἡδονὰς καὶ λύπας εἶναι τὰς
5 ἀρετάς, τὰς δὲ κακίας ἐκ τῶν ἐναντίων.

V. Ἐπεὶ δ' ὑπόκειται ἀρετὴ εἶναι ἡ τοιαύτη ἕξις ἀφ' ἧς πρακτικοὶ τῶν βελτίστων καὶ καθ' ἣν ἄριστα διάκεινται περὶ τὸ βέλτιστον, βέλτιστον δὲ καὶ ἄριστον τὸ κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον, τοῦτο δ'

IV. Sentado lo anterior, hemos de decir en seguida que siendo dos las partes del alma, las virtudes a su vez divídense entre ellas. Las virtudes de la parte que posee la razón son las intelectuales y su obra es la verdad, ya acerca de la naturaleza de las cosas o de su producción. Las otras virtudes son las de la parte irracional, a la cual pertenece el apetito, ya que aun suponiendo que el alma sea divisible en partes, no todas ellas poseen el apetito. De lo que resulta que necesariamente el carácter moral es vicioso o virtuoso según que se persigan o eviten ciertos placeres y ciertas penas, como es evidente por la clasificación que hemos hecho de las pasiones, potencias y hábitos. Las disposiciones, en efecto, y los hábitos tienen que ver con las pasiones, mientras que las pasiones distínguense entre sí por la pena y el placer. De lo que se sigue, así como de las tesis fijadas con antelación, que toda virtud moral tiene que ver con penas y placeres. Toda alma, en efecto, tórnase naturalmente peor o mejor según el comercio que tiene con ciertas cosas, y por esto decimos que los hombres son viciosos en razón de los placeres y las penas, al perseguir o evitar las que no se debe o como no se debe. De ahí que todos estén dispuestos a definir la virtud como cierta apatía o cierta calma con respecto a los placeres y las penas, y a los vicios en función de las disposiciones contrarias.

V. Habiendo establecido que la virtud es un hábito tal que nos torna capaces de los mejores actos y nos dispone lo mejor posible hacia lo mejor, y siendo lo mejor y más perfecto lo que es conforme

1222 a

10 ἐστὶ τὸ μέσον ὑπερβολῆς καὶ ἐλλείψεως τῆς πρὸς ἡμᾶς, ἀναγκαῖον ἂν εἴη τὴν ἠθικὴν ἀρετὴν κατ' αὐτὴν ἑκάστην μεσότητα εἶναι καὶ περὶ μέσ' ἄττα ἐν ἡδοναῖς καὶ λύπαις καὶ ἡδέσι καὶ λυπηροῖς. ἔσται δ' ἡ μεσότης ὁτὲ μὲν ἐν ἡδοναῖς (καὶ γὰρ ὑπερβολὴ καὶ ἔλλειψις), ὁτὲ δ' ἐν λύπαις, ὁτὲ δ' ἐν ἀμφοτέραις.
15 ὁ γὰρ ὑπερβάλλων τῷ χαίρειν τῷ ἡδεῖ ὑπερβάλλει καὶ ὁ τῷ λυπεῖσθαι τῷ ἐναντίῳ, καὶ ταῦτα ἢ ἁπλῶς ἢ πρός τινα ὅρον, οἷον ὅταν μᾶλλον ἢ ὡς οἱ πολλοί· ὁ δ' ἀγαθὸς ὡς δεῖ.—ἐπεὶ δ' ἐστί τις ἕξις ἀφ' ἧς τοιοῦτος ἔσται ὁ ἔχων αὐτὴν ὥστε τοῦ αὐτοῦ πράγματος ὁ μὲν ἀποδέχεσθαι τὴν
20 ὑπερβολὴν ὁ δὲ τὴν ἔλλειψιν, ἀνάγκη ὡς ταῦτ' ἀλλήλοις ἐναντία καὶ τῷ μέσῳ, οὕτω καὶ τὰς ἕξεις ἀλλήλαις ἐναντίας εἶναι καὶ τῇ ἀρετῇ.

Συμβαίνει μέντοι τὰς ἀντιθέσεις ἔνθα μὲν φανερωτέρας εἶναι πάσας, ἔνθα δὲ τὰς ἐπὶ τὴν ὑπερβολήν, ἐνιαχοῦ δὲ τὰς ἐπὶ τὴν ἔλλειψιν.
25 αἴτιον δὲ τῆς ἐναντιώσεως ὅτι οὐκ ἀεὶ ἐπὶ ταὐτὰ τῆς ἀνισότητος ἡ ὁμοιότης πρὸς τὸ μέσον, ἀλλ' ὁτὲ μὲν θᾶττον ἂν μεταβαίη ἀπὸ τῆς ὑπερβολῆς ἐπὶ τὴν μέσην ἕξιν, ὁτὲ δ' ἀπὸ τῆς ἐλλείψεως, ἧς ὃς πλέον ἀπέχει οὗτος δοκεῖ ἐναντιώτερος εἶναι, οἷον καὶ περὶ τὸ σῶμα ἐν μὲν τοῖς πόνοις ὑγιεινότερον ἡ ὑπερβολὴ τῆς ἐλλείψεως καὶ
30 ἐγγύτερον τοῦ μέσου, ἐν δὲ τῇ τροφῇ ἡ ἔλλειψις

a la recta razón, o sea una posición intermedia entre el exceso y el defecto relativamente a nosotros, síguese necesariamente que cada posición intermedia mira al justo medio en placeres y dolores, o sea en las cosas placenteras y en las dolorosas. Unas veces el término medio se dará en los placeres (donde también hay exceso y defecto) otras en los dolores, otras en ambas cosas. El que, en efecto, se excede en la alegría se excede en el placer, y el que se excede en el dolor lo hace así en el extremo contrario, y esto en sentido absoluto o relativamente a cierto límite, como lo hace alguno en grado mayor que la mayoría, mientras que el hombre de bien lo hace como se debe. Y ya que hay una cierta disposición de acuerdo con la cual su poseedor podrá mostrarse proclive tanto al exceso como al defecto respecto de la misma cosa, síguese necesariamente que estas cosas son contrarias entre sí y al término medio, del mismo modo que los hábitos respectivos son contrarios entre sí y a la virtud.

Acontece, no obstante, que unas veces las disposiciones contrarias son ambas bien manifiestas, y otras que la oposición por exceso lo es más, y en ciertos casos la oposición por defecto. La causa de esta contrariedad es que no siempre es del mismo género la desigualdad o la igualdad con respecto al término medio, sino que a veces se pasa más rápidamente, tanto del exceso como del defecto, a la posición intermedia, y toda disposición parece más contraria al término medio cuanto le es más lejana. Pasa como con el cuerpo, que en los ejercicios físicos es más saludable el exceso que el defecto y está más cerca del término medio, mientras que tratándose de la alimentación el defecto es más sano que el exceso. De esta

1222 a ὑπερβολῆς. ὥστε καὶ αἱ προαιρετικαὶ ἕξεις αἱ φιλογυμναστικαὶ φιλοϋγιεῖς μᾶλλον ἔσονται καθ' ἑκατέραν τὴν αἵρεσιν, ἔνθα μὲν οἱ πολυπονώτεροι ἔνθα δ' οἱ ὑποστατικώτεροι, καὶ ἐναντίος τῷ
35 μετρίῳ καὶ τῷ ὡς ὁ λόγος ἔνθα μὲν ὁ ἄπονος καὶ οὐκ ἄμφω, ἔνθα δὲ ὁ ἀπολαυστικὸς καὶ οὐχ ὁ πεινητικός. συμβαίνει δὲ τοῦτο διότι ἡ φύσις εὐθὺς οὐ πρὸς ἅπαντα ὁμοίως ἀφέστηκε τοῦ μέσου, ἀλλ' ἧττον μὲν φιλόπονοί ἐσμεν μᾶλλον δ' ἀπολαυστικοί· ὁμοίως δὲ ταῦτ' ἔχει καὶ περὶ
40 ψυχῆς. ἐναντίαν δὲ τίθεμεν τὴν ἕξιν ἐφ' ἥν τε ἁμαρτάνομεν μᾶλλον καὶ ἐφ' ἣν οἱ πολλοί, ἡ δ' ἑτέρα ὥσπερ οὐκ οὖσα λανθάνει, διὰ γὰρ τὸ ὀλίγον ἀναίσθητός ἐστιν. οἷον ὀργὴν πραότητι καὶ τὸν
1222 b ὀργίλον τῷ πράῳ· καίτοι ἐστὶν ὑπερβολὴ καὶ ἐπὶ τὸ ἵλεων εἶναι καὶ τὸ καταλλακτικὸν εἶναι καὶ μὴ ὀργίζεσθαι ῥαπιζόμενον, ἀλλ' ὀλίγοι οἱ τοιοῦτοι, ἐπ' ἐκεῖνο δὲ πάντες ῥέπουσι μᾶλλον· διὸ καὶ οὐ κολακικὸν ὁ θυμός.

5 Ἐπεὶ δ' εἴληπται ἡ διαλογὴ τῶν ἕξεων καθ' ἕκαστα τὰ πάθη ᾗ καὶ ὑπερβολαὶ καὶ ἐλλείψεις, καὶ τῶν ἐναντίων ἕξεων καθ' ἃς ἔχουσι κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον (τίς δ' ὁ ὀρθὸς λόγος καὶ πρὸς τίνα δεῖ ὅρον ἀποβλέποντας λέγειν τὸ μέσον ὕστερον ἐπισκεπτέον), φανερὸν ὅτι πᾶσαι αἱ ἠθικαὶ ἀρεταὶ

suerte los hábitos que se escogen voluntariamente, como los ejercicios gimnásticos, serán favorables a la salud en uno y otro sentido de la elección, sea por el exceso (en la fatiga) sea por el defecto (en la alimentación). Será en cambio contrario al hombre mesurado y ajustado a la razón tanto el que no hace ningún ejercicio (y no ambos extremos) como el que se entrega a la glotonería, y no así el que espera a tener hambre. Lo cual acontece porque desde el principio nuestra naturaleza no se aleja del término medio igualmente en todas las cosas, sino que somos menos amigos del trabajo y más del placer, y lo mismo en lo tocante al alma. Y es así como ponemos como contrario al justo medio el hábito por el que, con la mayoría de los hombres, erramos más a menudo, mientras que el otro pasa inadvertido y como no existente o imperceptible por causa de su rareza. La cólera, por ejemplo, nos parece ser el contrario de la mansedumbre, y el colérico del hombre manso, y sin embargo, puede caerse en el exceso de ser uno demasiado compasivo y reconciliable, y no airarse ni cuando lo golpean, pero son pocos los de tal condición, mientras que todos son proclives al extremo opuesto, por lo que la cólera es incompatible con la adulación.

Hemos trazado así el esquema de los hábitos correspondientes a cada una de las pasiones, con sus excesos y defectos, así como de los hábitos contrarios según los cuales dispónense los hombres de acuerdo con la recta razón, a reserva de examinar más adelante lo que es la recta razón y a qué norma debemos mirar para definir el justo medio; por todo lo cual es manifiesto que todas las virtu-

1222 b

10 καὶ κακίαι περὶ ἡδονῶν καὶ λυπῶν ὑπερβολὰς καὶ ἐλλείψεις εἰσί, καὶ ἡδοναὶ καὶ λῦπαι ἀπὸ τῶν εἰρημένων ἕξεων καὶ παθημάτων γίνονται. ἀλλὰ μὴν ἥ γε βελτίστη ἕξις ἡ περὶ ἕκαστα μέση ἐστίν. δῆλον τοίνυν ὅτι αἱ ἀρεταὶ ἢ πᾶσαι ἢ τούτων τινὲς ἔσονται τῶν μεσοτήτων.

15 VI. Λάβωμεν οὖν ἄλλην ἀρχὴν τῆς ἐπιούσης σκέψεως. εἰσὶ δὴ πᾶσαι μὲν αἱ οὐσίαι κατὰ φύσιν τινὲς ἀρχαί, διὸ καὶ ἑκάστη πολλὰ δύναται τοιαῦτα γεννᾶν, οἷον ἄνθρωπος ἀνθρώπους καὶ ζῷον ὅλως ζῷα καὶ φυτὸν φυτά. πρὸς δὲ τούτοις ὅ γ' ἄνθρωπος καὶ πράξεών τινών ἐστιν ἀρχὴ 20 μόνον τῶν ζῴων· τῶν γὰρ ἄλλων οὐθὲν εἴποιμεν ἂν πράττειν. τῶν δ' ἀρχῶν ὅσαι τοιαῦται, ὅθεν πρῶτον αἱ κινήσεις, κύριαι λέγονται, μάλιστα δὲ δικαίως ἀφ' ὧν μὴ ἐνδέχεται ἄλλως, ἣν ἴσως ὁ θεὸς ἄρχει. ἐν δὲ ταῖς ἀκινήτοις ἀρχαῖς, οἷον ἐν ταῖς μαθηματικαῖς, οὐκ ἔστι τὸ κύριον· καίτοι 25 λέγεταί γε καθ' ὁμοιότητα· καὶ γὰρ ἐνταῦθα κινουμένης τῆς ἀρχῆς πάντα μάλιστ' ἂν τὰ δεικνύμενα μεταβάλλοι, αὐτὰ δὲ δι' αὑτὰ οὐ μεταβάλλει ἀναιρούμενον θάτερον ὑπὸ θατέρου ἂν μὴ τῷ τὴν ὑπόθεσιν ἀνελεῖν καὶ δι' ἐκείνης δεῖξαι. ὁ δ' ἄνθρωπος ἀρχὴ κινήσεώς τινος· ἡ γὰρ πρᾶξις 30 κίνησις. ἐπεὶ δ' ὥσπερ ἐν τοῖς ἄλλοις ἡ ἀρχὴ

des morales (no menos que los vicios) son relativas a los excesos y defectos en los placeres y dolores, y que los placeres y dolores engéndranse en las supradichas disposiciones y pasiones. El mejor hábito, por consiguiente, será el término medio en cada situación, por lo que es claro que todas las virtudes, o algunas de ellas, serán una especie de posiciones intermedias.

VI. Tomemos ahora otro punto de partida para la indagación que va a seguir. Todas las sustancias según su naturaleza son principios de cierta especie, por lo que cada una de ellas puede engendrar otras muchas semejantes, como el hombre engendra hombres, y el animal en general animales, y la planta plantas. A más de esto el hombre, único entre todos los vivientes, puede ser principio de ciertos actos, porque de ningún otro animal puede decirse que actúa. De los principios, a su vez, lo son en grado eminente aquellos que son la causa primordial de los movimientos, y con mayor propiedad aún aquellos cuyos efectos no puedan ser distintos de lo que son, por lo que tal principio podría ser Dios. En los principios inmóviles, en cambio, como en las matemáticas, no hay ningún principio en sentido estricto, por más que se les llame así por semejanza, a causa de que si se mueve el principio, cambia todo lo que se ha demostrado partiendo de él, mientras que no cambian las cosas demostradas por sí mismas, destruyéndose las unas a las otras, a no ser que se destruya la hipótesis de que ha derivado la demostración. El hombre, por el contrario, es principio de cierto movimiento, dado que toda acción es movimiento. Y así como en los

1222 b αἰτία ἐστὶ τῶν δι' αὐτὴν ὄντων ἢ γινομένων, δεῖ νοῆσαι καθάπερ ἐπὶ τῶν ἀποδείξεων. εἰ γὰρ ἔχοντος τοῦ τριγώνου δύο ὀρθὰς ἀνάγκη τὸ τετράγωνον ἔχειν τέτταρας ὀρθάς, φανερὸν ὡς αἴτιον τούτου τὸ δύο ὀρθὰς ἔχειν τὸ τρίγωνον· εἰ δέ γε
35 μεταβάλλοι τὸ τρίγωνον, ἀνάγκη καὶ τὸ τετράγωνον μεταβάλλειν, οἷον εἰ τρεῖς, ἕξ, εἰ δὲ τέτταρας, ὀκτώ· κἂν εἰ μὴ μεταβάλλει τοιοῦτον δ' ἐστί, κἀκεῖνο τοιοῦτον ἀναγκαῖον εἶναι.

Δῆλον δ' ὃ ἐπιχειροῦμεν ὅτι ἀναγκαῖον ἐκ τῶν ἀναλυτικῶν· νῦν δ' οὔτε μὴ λέγειν οὔτε λέγειν ἀκριβῶς οἷόν τε πλὴν τοσοῦτον. εἰ γὰρ μηθὲν
40 ἄλλο αἴτιον τοῦ τὸ τρίγωνον οὕτως ἔχειν, ἀρχή τις ἂν εἴη τοῦτο καὶ αἴτιον τῶν ὕστερον. ὥστ' εἴπερ ἐστὶν ἔνια τῶν ὄντων ἐνδεχόμενα ἐναντίως ἔχειν, ἀνάγκη καὶ τὰς ἀρχὰς αὐτῶν εἶναι τοιαύτας·
1223 a ἐκ γὰρ τῶν ἐξ ἀνάγκης ἀναγκαῖον τὸ συμβαῖνόν ἐστι, τὰ δέ γε ἐντεῦθεν ἐνδέχεται γενέσθαι ἐπὶ τἀναντία. καὶ ἃ ἐφ' αὐτοῖς ἐστὶ τοῖς ἀνθρώποις, πολλὰ τῶν τοιούτων, καὶ ἀρχαὶ τῶν τοιούτων εἰσὶν αὐτοί. ὥστε ὅσων πράξεων ὁ ἄνθρωπός
5 ἐστιν ἀρχὴ καὶ κύριος, φανερὸν ὅτι ἐνδέχεται καὶ γίνεσθαι καὶ μή, καὶ ὅτι ἐφ' αὐτῷ ταῦτ' ἐστὶ γίνεσθαι καὶ μή, ὧν γε κύριός ἐστι τοῦ εἶναι καὶ

demás casos el principio es causa de lo que existe o se produce por él, hay que pensar aquí como lo hacemos a propósito de las demostraciones. Si, por ejemplo, teniendo el triángulo sus ángulos iguales a dos rectos, síguese necesariamente que el tetrágono tiene cuatro ángulos rectos, es evidente que la causa de esta conclusión es que los ángulos de un triángulo son iguales a dos ángulos rectos. Mas si se mudase el triángulo, necesariamente se mudaría el tetrágono, de suerte que si los ángulos de un triángulo fuesen iguales a tres rectos, el tetrágono tendría los suyos iguales a seis, y si el triángulo los tuviese iguales a cuatro, el tetrágono los tendría iguales a ocho. Mas si, por el contrario, no muda la propiedad de un triángulo, sino que permanece tal como es, permanecerá necesariamente el tetrágono tal como es.

La necesidad de lo que estamos tratando de demostrar aparece claramente en los *Analíticos,*[17] y por ahora no podemos ni pasarlo en silencio ni afirmar rigurosamente otra cosa que la siguiente. Si no hay, en efecto, otra causa de que el triángulo sea como es, el mismo deberá ser un principio y causa de las propiedades consiguientes. Y si entre las cosas hay algunas que admiten ser contrarias de lo que son, sus principios tendrán que ser necesariamente de la misma condición. Todo lo que resulta de un principio necesario deberá ser igualmente necesario, mientras que las cosas que derivan de aquella otra fuente pueden dar lugar a estados contrarios, y lo que depende de los hombres es a menudo de esta clase, y los hombres mismos son principios de semejantes actos. De lo que resulta claro que todos los actos de que el hombre es principio y señor, pueden tanto producirse como no producirse, ya que de él depende que se produzcan o no, por ser el hombre el

1223 a τοῦ μὴ εἶναι. ὅσα δ' ἐφ' αὐτῷ ἐστὶ ποιεῖν ἢ μὴ ποιεῖν, αἴτιος τούτων αὐτὸς ἐστιν, καὶ ὅσων αἴτιος, ἐφ' αὐτῷ. ἐπεὶ δ' ἥ τε ἀρετὴ καὶ ἡ κακία καὶ τὰ
10 ἀπ' αὐτῶν ἔργα τὰ μὲν ἐπαινετὰ τὰ δὲ ψεκτά (ψέγεται γὰρ καὶ ἐπαινεῖται οὐ τὰ ἐξ ἀνάγκης ἢ τύχης ἢ φύσεως ὑπάρχοντα ἀλλ' ὅσων αὐτοὶ αἴτιοί ἐσμεν, ὅσων γὰρ ἄλλος αἴτιος ἐκεῖνος καὶ τὸν ψόγον καὶ τὸν ἔπαινον ἔχει), δῆλον ὅτι καὶ ἡ ἀρετὴ
15 καὶ ἡ κακία περὶ ταῦτ' ἐστὶν ὧν αὐτὸς αἴτιος καὶ ἀρχὴ πράξεων. ληπτέον ἄρα ποίων αὐτὸς αἴτιος καὶ ἀρχὴ πράξεων. πάντες μὲν δὴ ὁμολογοῦμεν, ὅσα μὲν ἑκούσια καὶ κατὰ προαίρεσιν τὴν ἑκάστου, ἐκείνων αἴτιον εἶναι, ὅσα δ' ἀκούσια, οὐκ αὐτὸν αἴτιον. πάντα δ' ὅσα προελόμενος, καὶ ἑκὼν δῆλον ὅτι. δῆλον τοίνυν ὅτι καὶ ἡ ἀρετὴ καὶ ἡ κακία τῶν
20 ἑκουσίων ἂν εἴησαν.

VII. Ληπτέον ἄρα τί τὸ ἑκούσιον καὶ τί τὸ ἀκούσιον, καὶ τί ἐστιν ἡ προαίρεσις, ἐπειδὴ ἡ ἀρετὴ καὶ ἡ κακία ὁρίζεται τούτοις· καὶ πρῶτον σκεπτέον τὸ ἑκούσιον καὶ τὸ ἀκούσιον. τριῶν δὴ τούτων ἕν τι δόξειεν ἂν εἶναι, ἤτοι κατ' ὄρεξιν ἢ
25 κατὰ προαίρεσιν ἢ κατὰ διάνοιαν, τὸ μὲν ἑκούσιον κατὰ τούτων τι, τὸ δ' ἀκούσιον παρὰ τούτων τι. ἀλλὰ μὴν ἡ ὄρεξις εἰς τρία διαιρεῖται, εἰς βούλησιν

señor de su ser o no ser. De las cosas que está en él hacerlas o no hacerlas, él mismo es la causa, y las cosas de que él es causa dependen de él. Por otra parte, la virtud y el vicio, no menos que los actos que de ellos derivan, son dignos unos de alabanza y otros de vituperio; ahora bien, no se alaban ni vituperan las cosas que son resultado de la necesidad, del azar o de la naturaleza, sino las cosas de que nosotros mismos somos la causa, porque siempre que es otro el causante, sobre él han de recaer la alabanza y el vituperio. Está claro, en suma, que tanto la virtud como el vicio guardan relación con los actos de que el hombre mismo es causa y principio. Debemos, por ende, indagar de qué actos es el hombre causa y principio. Ahora bien, todos estamos de acuerdo en que cada hombre es causa de los actos voluntarios y conformes a su libre elección, mientras que no es causa de los actos involuntarios, y es claro, por otra parte, que son voluntarios los actos efectuados después de una libre elección. Asimismo es evidente que la virtud, no menos que el vicio, cuéntanse entre los actos voluntarios.

VII. Hagámonos cargo, pues, de lo que son lo voluntario y lo involuntario, y lo que es la elección, ya que son los términos definitorios de la virtud y del vicio. Sea lo primero la consideración de lo voluntario y lo involuntario. Un acto, al parecer, sólo puede tener uno de estos tres caracteres: o procede del apetito, o de la elección, o del raciocinio, siendo voluntario lo que es conforme a uno de estos elementos, e involuntario lo que les es contrario. El apetito divídese a su vez en tres ramas: la voluntad, el ímpetu y

1223 a καὶ θυμὸν καὶ ἐπιθυμίαν, ὥστε ταῦτα διαιρετέον· καὶ πρῶτον τὸ κατ' ἐπιθυμίαν.

Δόξειε δ' ἂν πᾶν τὸ κατ' ἐπιθυμίαν ἑκούσιον εἶναι. τὸ γὰρ ἀκούσιον πᾶν δοκεῖ εἶναι βίαιον, 30 τὸ δὲ βίαιον λυπηρόν, καὶ πᾶν ὃ ἀναγκαζόμενοι ποιοῦσιν ἢ πάσχουσιν, ὥσπερ καὶ Εὔηνός φησι·

πᾶν γὰρ ἀναγκαῖον πρᾶγμ' ἀνιαρὸν ἔφυ·

ὥστ' εἴ τι λυπηρὸν βίαιον καὶ εἴ τι βίαιον λυπηρόν· τὸ δὲ παρὰ τὴν ἐπιθυμίαν πᾶν λυπηρόν (ἡ 35 γὰρ ἐπιθυμία τοῦ ἡδέος), ὥστε βίαιον καὶ ἀκούσιον. τὸ ἄρα κατ' ἐπιθυμίαν ἑκούσιον· ἐναντία γὰρ ταῦτ' ἀλλήλοις. ἔτι ἡ μοχθηρία ἀδικώτερον πᾶσα ποιεῖ, ἡ δ' ἀκρασία μοχθηρία δοκεῖ εἶναι· ὁ δ' ἀκρατὴς οἷος κατὰ τὴν ἐπιθυμίαν παρὰ τὸν λογισμὸν πράττειν, ἀκρατεύεται δ' ὅταν ἐνεργῇ κατ' αὐτήν· 1223 b ὥσθ' ὁ ἀκρατὴς ἀδικήσει τῷ πράττειν κατ' ἐπιθυμίαν. τὸ δ' ἀδικεῖν ἑκούσιον· ἑκὼν ἄρα πράξει, καὶ ἑκούσιον τὸ κατ' ἐπιθυμίαν. καὶ γὰρ ἄτοπον εἰ δικαιότεροι ἔσονται οἱ ἀκρατεῖς γινόμενοι.—ἐκ μὲν τοίνυν τούτων δόξειεν ἂν τὸ κατ' 5 ἐπιθυμίαν ἑκούσιον εἶναι· ἐκ δὲ τῶνδε τοὐναντίον, ἅπαν γὰρ ὃ ἑκὼν τις πράττει βουλόμενος πράττει,

el deseo, por lo que es preciso distinguir entre ellas, comenzando por el deseo. Parecería que todo lo que se hace por deseo es voluntario. Lo involuntario, en efecto, parece ser siempre algo forzado, y lo que es forzado es doloroso, al igual que todo lo que hacen o sufren los hombres por necesidad, según lo dice Eveno: [18]

"Todo lo que hacemos por coacción es aflictivo."

Así que si una cosa es penosa es porque es forzada, y si es forzada es penosa. Pero todo lo que se hace contra el deseo es penoso (ya que el deseo lo es de algo agradable) por lo que lo forzado es involuntario. Lo que, en cambio, es conforme al apetito es voluntario, porque lo que es conforme o disconforme con el deseo son proposiciones contrarias entre sí, a lo cual debe añadirse que toda acción perversa hace al hombre más injusto. Y así, la incontinencia parece ser una perversión, ya que el incontinente es el que por seguir su deseo obra contra el dictamen racional, y hace acto de incontinencia cuando obra según su deseo, por lo que el incontinente hace acto de injusticia cuando obra según su deseo. Pero obrar injustamente es algo voluntario, por lo que el incontinente obra voluntariamente, y es voluntario su acto ajustado al deseo. Sería sin duda absurdo el que los hombres, al hacerse incontinentes, se hicieran más justos.

De estas consideraciones resulta que lo que es según el deseo es al parecer voluntario, pero de lo que sigue también podría resultar lo contrario. Todo lo que se hace voluntariamente se hace que-

1223 b
καὶ ὃ βούλεται ἑκών, βούλεται δ' οὐθεὶς ὃ οἴεται εἶναι κακόν. ἀλλὰ μὴν ὁ ἀκρατευόμενος οὐχ ἃ βούλεται ποιεῖ, τὸ γὰρ παρ' ὃ οἴεται βέλτιστον εἶναι πράττειν δι' ἐπιθυμίαν ἀκρατεύεσθαί ἐστιν·
10 ὥστε ἅμα συμβήσεται τὸν αὐτὸν ἑκόντα καὶ ἄκοντα πράττειν. τοῦτο δ' ἀδύνατον. ἔτι δ' ὁ ἐγκρατὴς δικαιοπραγήσει, καὶ μᾶλλον τῆς ἀκρασίας· ἡ γὰρ ἐγκράτεια ἀρετή, ἡ δ' ἀρετὴ δικαιοτέρους ποιεῖ. ἐγκρατεύεται δ' ὅταν πράττῃ παρὰ τὴν ἐπιθυμίαν κατὰ τὸν λογισμόν. ὥστ' εἰ τὸ μὲν δικαιοπραγεῖν
15 ἑκούσιον, ὥσπερ καὶ τὸ ἀδικεῖν (ἄμφω γὰρ δοκεῖ ταῦτα ἑκούσια εἶναι, καὶ ἀνάγκη εἰ θάτερον ἑκούσιον καὶ θάτερον), τὸ δὲ παρὰ τὴν ἐπιθυμίαν ἀκούσιον, ἅμα ἄρα ὁ αὐτὸς τὸ αὐτὸ πράξει ἑκὼν καὶ ἄκων.

Ὁ δ' αὐτὸς λόγος καὶ περὶ θυμοῦ· ἀκρασία γὰρ καὶ ἐγκράτεια καὶ θυμοῦ δοκεῖ εἶναι ὥσπερ καὶ
20 ἐπιθυμίας, καὶ τὸ παρὰ τὸν θυμὸν λυπηρὸν καὶ βίαιον ἡ κάθεξις, ὥστ' εἰ τὸ βίαιον ἀκούσιον, τὸ κατὰ τὸν θυμὸν ἑκούσιον ἂν εἴη πᾶν. ἔοικε δὲ καὶ Ἡράκλειτος λέγειν εἰς τὴν ἰσχὺν τοῦ θυμοῦ βλέψας ὅτι λυπηρὰ ἡ κώλυσις αὐτοῦ· "χαλεπὸν γάρ" φησι "θυμῷ μάχεσθαι, ψυχῆς γὰρ ὠνεῖται."
25 εἰ δ' ἀδύνατον τὸ αὐτὸ ἑκόντα καὶ ἄκοντα πράττειν ἅμα καὶ κατὰ τὸ αὐτὸ τοῦ πράγματος, μᾶλλον ἑκούσιον τὸ κατὰ βούλησιν τοῦ κατ' ἐπιθυμίαν

riéndolo, y lo que se quiere es voluntario. Ahora bien, nadie quiere lo que piensa ser un mal, y el incontinente, por consiguiente, no hace lo que quiere, porque ser incontinente significa obrar, por causa del deseo, contra lo que se cree mejor, de suerte que lo que acontece es que la misma persona obra a la vez voluntaria e involuntariamente, lo cual es imposible. El continente obrará justamente y en grado mayor que el incontinente, porque la continencia es una virtud, y la virtud hace a los hombres más justos, y el hombre ejerce un acto de continencia cuando obra contra su deseo y de conformidad con el dictamen racional. Pero entonces, si el conducirse bien es algo voluntario, como lo es el conducirse mal (porque ambos actos parecen ser voluntarios, y si uno de ellos es voluntario, de necesidad lo será el otro) mientras que el acto contrario al deseo es algo involuntario, síguese que el mismo individuo hará lo mismo y a la vez voluntaria e involuntariamente.

El mismo razonamiento vale para la ira, porque hay también al parecer una continencia e incontinencia de la ira, como la hay del deseo. Lo contrario a la ira es penoso y la represión es cosa forzada, de suerte que si lo que es forzado es involuntario, lo que es conforme al deseo será siempre voluntario. Heráclito, al parecer, miraba al poder de la ira cuando decía que su contención es penosa. "Difícil es, dice, batirse con el corazón; se paga con la vida." Pero si es imposible obrar voluntaria e involuntariamente en el mismo momento y respecto del mismo aspecto de la cosa, más voluntaria será la acción según la voluntad, que no la que se conforma con el

1223 b

καὶ θυμόν. τεκμήριον δέ· πολλὰ γὰρ πράττομεν ἑκόντες ἄνευ ὀργῆς καὶ ἐπιθυμίας.

Λείπεται ἄρα εἰ τὸ βουλόμενον καὶ ἑκούσιον
30 ταὐτὸ σκέψασθαι. φαίνεται δὲ καὶ τοῦτο ἀδύνατον. ὑπόκειται γὰρ ἡμῖν καὶ δοκεῖ ἡ μοχθηρία ἀδικωτέρους ποιεῖν, ἡ δ' ἀκρασία μοχθηρία τις φαίνεται. συμβήσεται δὲ τοὐναντίον· βούλεται μὲν γὰρ οὐθεὶς ἃ οἴεται εἶναι κακά, πράττει δ' ὅταν γένηται ἀκρατής· εἰ οὖν τὸ μὲν ἀδικεῖν ἑκούσιον, τὸ δ'
35 ἑκούσιον τὸ κατὰ βούλησιν, ὅταν ἀκρατὴς γένηται, οὐκέτι ἀδικήσει, ἀλλ' ἔσται δικαιότερος ἢ πρὶν γενέσθαι ἀκρατής. τοῦτο δ' ἀδύνατον. ὅτι μὲν τοίνυν οὐκ ἔστι τὸ ἑκούσιον τὸ κατὰ ὄρεξιν πράττειν οὐδ' ἀκούσιον τὸ παρὰ τὴν ὄρεξιν φανερόν.

VIII. Ὅτι δ' οὐδὲ κατὰ προαίρεσιν, πάλιν ἐκ τῶνδε δῆλον. τὸ μὲν γὰρ κατὰ βούλησιν ὡς οὐκ ἀκούσιον ἀπεδείχθη, ἀλλὰ μᾶλλον πᾶν ὃ βού-
1224 a λεται καὶ ἑκούσιον· ἀλλ' ὅτι καὶ μὴ βουλόμενον ἐνδέχεται πράττειν ἑκόντα, τοῦτο δέδεικται μόνον. πολλὰ δὲ βουλόμενοι πράττομεν ἐξαίφνης, προαιρεῖται δ' οὐδεὶς οὐδὲν ἐξαίφνης.

5 Εἰ δὲ ἀνάγκη μὲν ἦν τριῶν τούτων ἕν τι εἶναι τὸ ἑκούσιον, ἢ κατ' ὄρεξιν ἢ κατὰ προαίρεσιν ἢ

deseo o el corazón, como lo prueba el hecho de que hacemos hartas cosas sin ira ni pasión.

Queda por ver si lo querido y lo voluntario es lo mismo, lo cual parece ser imposible. Hemos supuesto en efecto, por parecernos así, que la perversidad nos hace más injustos, y que la incontinencia es, a primera vista, una perversidad. Pero aquí resultaría lo contrario de nuestra hipótesis, ya que nadie quiere lo que piensa ser un mal, y lo hace, sin embargo, cuando deviene incontinente. Si el obrar injustamente es un acto voluntario, y si lo voluntario es lo que se conforma a la voluntad, resultará entonces que el hombre que ha llegado a ser incontinente, no obrará más injustamente, sino que será más justo que antes de haberse hecho incontinente, lo cual es imposible. De lo que se sigue con evidencia que lo voluntario no es obrar según el apetito, ni lo involuntario el obrar contra el apetito.

VIII. De lo anterior es claro que el acto voluntario no se identifica con la elección deliberada. Con antelación quedó probado que lo que es conforme a la voluntad no es involuntario, antes bien que todo lo que se quiere es voluntario, pero de nuestra demostración no quedó excluido el que se pueda ejecutar voluntariamente aun lo no querido. Y de lo que queremos hay muchas cosas que hacemos de repente, siendo así que nadie hace algo de repente si ha mediado la elección deliberada.

Si necesariamente, según dijimos, el acto voluntario ha de ser una de estas tres opciones, o según el apetito, o según la elección

1224 a

κατὰ διάνοιαν, τούτων δὲ τὰ δύο μή ἐστι, λείπεται ἐν τῷ διανοούμενόν πως πράττειν εἶναι τὸ ἑκούσιον. ἔτι δὲ μικρὸν προαγαγόντες τὸν λόγον ἐπιθῶμεν τέλος τῷ περὶ τοῦ ἑκουσίου καὶ ἀκουσίου διορισμῷ.
10 δοκεῖ γὰρ τὸ βίᾳ καὶ μὴ βίᾳ τι ποιεῖν οἰκεῖα τοῖς εἰρημένοις εἶναι· τό τε γὰρ βίαιον ἀκούσιον καὶ τὸ ἀκούσιον πᾶν βίαιον εἶναι φαμέν. ὥστε περὶ τοῦ βίᾳ σκεπτέον πρῶτον τί ἐστι καὶ πῶς ἔχει πρὸς τὸ ἑκούσιον καὶ ἀκούσιον. δοκεῖ δὴ τὸ βίαιον καὶ τὸ ἀναγκαῖον ἀντικεῖσθαι, καὶ ἡ βία
15 καὶ ἡ ἀνάγκη, τῷ ἑκουσίῳ καὶ τῇ πειθοῖ ἐπὶ τῶν πραττομένων. καθόλου δὲ τὸ βίαιον καὶ τὴν ἀνάγκην καὶ ἐπὶ τῶν ἀψύχων λέγομεν· καὶ γὰρ τὸν λίθον ἄνω καὶ τὸ πῦρ κάτω βίᾳ καὶ ἀναγκαζόμενα φέρεσθαι φαμέν, ταῦτα δ' ὅταν κατὰ τὴν φύσει καὶ τὴν καθ' αὑτὰ ὁρμὴν φέρηται, οὐ βίᾳ —οὐ μὴν οὐδ' ἑκούσια λέγεται, ἀλλ' ἀνώνυμος
20 ἡ ἀντίθεσις, ὅταν δὲ παρὰ ταύτην, βίᾳ φαμέν. ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ ἐμψύχων καὶ ἐπὶ τῶν ζῴων ὁρῶμεν βίᾳ πολλὰ καὶ πάσχοντα καὶ ποιοῦντα, ὅταν παρὰ τὴν ἐν αὐτῷ ὁρμὴν ἔξωθέν τι κινῇ. ἐν μὲν τοῖς ἀψύχοις ἁπλῆ ἡ ἀρχή, ἐν δὲ τοῖς ἐμψύχοις πλεονάζει· οὐ γὰρ ἀεὶ ἡ ὄρεξις καὶ ὁ λόγος συμ-
25 φωνεῖ. ὥστ' ἐπὶ μὲν τῶν ἄλλων ζῴων ἁπλοῦν τὸ βίαιον, ὥσπερ ἐπὶ τῶν ἀψύχων (οὐ γὰρ ἔχει

deliberada, o según el discurso racional, y ya que no es ninguna de las dos primeras opciones, no queda sino que lo voluntario consiste en cierto discurso racional. Llevemos un poco más adelante estas consideraciones antes de definir finalmente lo voluntario y lo involuntario. Las características propias de ambos términos consisten a mi parecer, en un caso en el empleo de la fuerza, y en el otro en la abstención de la fuerza. Acostumbramos decir, en efecto, que todo lo forzado es involuntario, y que todo lo involuntario es forzado. Veamos, pues, en primer lugar el sentido de forzado y no forzado, y qué relación guardan con lo voluntario y lo involuntario.

Lo forzado y lo necesario, así como la fuerza y la necesidad, parecen oponerse a lo voluntario y a la persuasión en la esfera de la conducta. Más aún y en un sentido general, aplicamos los términos fuerza y necesidad incluso a las cosas inanimadas, y así decimos de la piedra que sube y del fuego que baja por obra de la fuerza y la necesidad. Cuando por el contrario las cosas son llevadas del impulso que les es natural e intrínseco y no por fuerza, no decimos, sin embargo, que lo hagan voluntariamente, por lo que la oposición carece de nombre propio. Cuando por el contrario son arrastradas fuera de su tendencia natural, decimos que se mueven por la fuerza. De manera semejante en los entes animados y en los vivientes, los vemos sufrir y hacer muchas cosas por la fuerza, cuando son movidos del exterior por algo contrario a su impulso intrínseco. En los seres inanimados el principio motor es simple, al paso que en los seres animados es múltiple, porque no siempre hay acuerdo entre el apetito y la razón. De ahí que en los demás vivientes, no menos que en los entes inanimados, la fuerza

1224 a λόγον καὶ ὄρεξιν ἐναντίαν, ἀλλὰ τῇ ὀρέξει ζῇ)· ἐν δ' ἀνθρώπῳ ἔνεστιν ἄμφω, καὶ ἔν τινι ἡλικίᾳ, ᾗ καὶ τὸ πράττειν ἀποδίδομεν (οὐ γὰρ φαμεν τὸ παιδίον πράττειν, οὐδὲ τὸ θηρίον, ἀλλὰ τὸν ἤδη
30 διὰ λογισμὸν πράττοντα). δοκεῖ δὴ τὸ βίαιον ἅπαν λυπηρὸν εἶναι, καὶ οὐθεὶς βίᾳ μὲν ποιεῖ χαίρων δέ. διὸ περὶ τὸν ἐγκρατῆ καὶ τὸν ἀκρατῆ πλείστη ἀμφισβήτησίς ἐστιν. ἐναντίας γὰρ ὁρμὰς ἔχων αὐτὸς ἑκάτερος αὑτῷ πράττει, ὥσθ' ὅ τ' ἐγκρατὴς βίᾳ, φασίν, ἀφέλκων αὑτὸν ἀπὸ τῶν
35 ἡδέων ἐπιθυμιῶν (ἀλγεῖ γὰρ ἀφέλκων πρὸς ἀντιτείνουσαν τὴν ὄρεξιν), ὅ τ' ἀκρατὴς βίᾳ παρὰ τὸν λογισμόν. ἧττον δὲ δοκεῖ λυπεῖσθαι, ἡ γὰρ ἐπιθυμία τοῦ ἡδέος, ᾗ ἀκολουθεῖ χαίρων· ὥσθ' ὁ ἀκρατὴς μᾶλλον ἑκὼν καὶ οὐ βίᾳ, ὅτι οὐ λυπηρῶς. ἡ δὲ πειθὼ τῇ βίᾳ καὶ ἀνάγκῃ ἀντιτίθεται, ὁ δ'
1224 b ἐγκρατὴς ἐφ' ἃ πέπεισται ἄγεται, καὶ πορεύεται οὐ βίᾳ ἀλλ' ἑκών· ἡ δ' ἐπιθυμία οὐ πείσασα ἄγει, οὐ γὰρ μετέχει λόγου. ὅτι μὲν οὖν δοκοῦσιν οὗτοι μόνον βίᾳ καὶ ἄκοντες ποιεῖν, καὶ διὰ τίν' αἰτίαν, ὅτι καθ' ὁμοιότητά τινα τοῦ βίᾳ, καθ' ἣν καὶ ἐπὶ
5 τῶν ἀψύχων λέγομεν, εἴρηται. οὐ μὴν ἀλλ' εἴ τις προσθείη τὸ ἐν τῷ διορισμῷ προσκείμενον

actúa de un modo simple, porque no hay en ellos la oposición entre la razón y el apetito, sino que viven por el solo apetito. En el hombre, en cambio, están presentes los dos móviles, y funcionan en él a partir de la edad en que le atribuimos el obrar moral, lo que, en cambio, no atribuimos al niño ni al animal, sino sólo a quien obra por cálculo racional. De manera, pues, que todo lo que es forzado es penoso y que nadie obra contento por constricción, y esto es lo que introduce una controversia tan grande en torno al continente y al incontinente. Cada uno de ellos, en efecto, actúa sintiendo en sí tendencias contrarias, de tal suerte que el continente, a lo que se dice, obra por fuerza al ser arrancado de los placeres que desea (sufre, en efecto, al resistir al apetito que lo arrastra en sentido inverso) mientras que el incontinente actúa también por la fuerza al actuar fuera del cálculo racional. A lo que parece, sin embargo, el incontinente sufre menos, porque el deseo tiende al placer y se le sigue alegremente, de suerte que el incontinente obra más bien voluntariamente que no por la fuerza, ya que actúa sin pensar. En cuanto a la persuasión opónese a la fuerza y a la necesidad, y el hombre continente es llevado a las cosas de que está persuadido, y marcha no por fuerza sino voluntariamente, mientras que el deseo nos arrastra sin habernos persuadido, toda vez que no participa de la razón.

Se ha dicho que sólo los incontinentes parecen obrar por fuerza e involuntariamente, y la causa está en que su acción tiene cierta semejanza con la que se ejecuta por fuerza, al modo que, según dijimos, se practica en los seres inanimados. Si uno añade, empero, el complemento dado en la definición, está resuelto el problema.

1224 b κἀκεῖ, λύεται τὸ λεχθέν. ὅταν μὲν γάρ τι τῶν
ἔξωθεν παρὰ τὴν ἐν αὐτῷ ὁρμὴν κινῇ ἢ ἠρεμίζῃ,
βίᾳ φαμέν, ὅταν δὲ μή, οὐ βίᾳ· ἐν δὲ τῷ ἐγκρατεῖ
10 καὶ ἀκρατεῖ ἡ καθ' αὑτὸν ὁρμὴ ἐνοῦσα ἄγει (ἄμφω
γὰρ ἔχει), ὥστ' οὐ βίᾳ οὐδέτερος ἀλλ' ἑκὼν διά
γε ταῦτα πράττοι ἄν· οὐδ' ἀναγκαζόμενος, τὴν
γὰρ ἔξωθεν ἀρχὴν τὴν παρὰ τὴν ὁρμὴν ἢ ἐμποδί-
ζουσαν ἢ κινοῦσαν ἀνάγκην λέγομεν, ὥσπερ εἴ τις
λαβὼν τὴν χεῖρα τύπτοι τινὰ ἀντιτείνοντος καὶ
15 τῷ βούλεσθαι καὶ τῷ ἐπιθυμεῖν· ὅταν δ' ἔσωθεν
ἡ ἀρχή, οὐ βίᾳ. ἔτι καὶ ἡδονὴ καὶ λύπη ἐν
ἀμφοτέροις ἔνεστιν· καὶ γὰρ ὁ ἐγκρατευόμενος
λυπεῖται παρὰ τὴν ἐπιθυμίαν πράττων ἤδη καὶ
χαίρει τὴν ἀπ' ἐλπίδος ἡδονὴν ὅτι ὕστερον ὠφελη-
θήσεται ἢ καὶ ἤδη ὠφελεῖται ὑγιαίνων, καὶ ὁ
20 ἀκρατὴς χαίρει μὲν τυγχάνων ἀκρατευόμενος οὗ
ἐπιθυμεῖ λυπεῖται δὲ τὴν ἀπ' ἐλπίδος λύπην, οἴεται
γὰρ κακὸν πράττειν. ὥστε τὸ μὲν βίᾳ ἑκάτερον
φάναι ποιεῖν ἔχει λόγον, καὶ διὰ τὴν ὄρεξιν καὶ
διὰ τὸν λογισμὸν ἑκάτερον ἄκοντα ποτὲ πράττειν·
κεχωρισμένα γὰρ ὄντα ἑκάτερα ἐκκρούεται ὑπ'
25 ἀλλήλων. ὅθεν καὶ ἐπὶ τὴν ὅλην μεταφέρουσι
ψυχήν, ὅτι ἐπὶ τῶν ἐν ψυχῇ τι τοιοῦτον ὁρῶσιν.
ἐπὶ μὲν οὖν τῶν μορίων ἐνδέχεται τοῦτο λέγειν, ἡ
δ' ὅλη ἑκοῦσα ψυχὴ καὶ τοῦ ἀκρατοῦς καὶ τοῦ

Porque decimos que algo es movido por la fuerza cuando algo exterior lo mueve o frena contra el impulso que hay en él, y cuando no, no obra por la fuerza. Ahora bien, tanto en el continente como en el incontinente, lo que les instiga es su propio impulso que reside en su interior, ya que el hombre posee ambas tendencias, la razón y el deseo. Por lo cual y de acuerdo con estas consideraciones, ninguno de ellos actúa por fuerza sino voluntariamente ni tampoco por necesidad. Por necesidad, en efecto, entendemos el principio exterior que nos frena o nos mueve contra el impulso, como si alguien nos cogiese la mano para golpear a otro, contrariamente a nuestra voluntad y deseo. Cuando el principio de la acción viene del interior, no hay por qué hablar de coacción. En ambos casos, además, hay placer y dolor. El hombre continente, en efecto, sufre al obrar contra su concupiscencia, pero se alegra por la esperanza que tiene de sacar más tarde alguna ventaja de su comportamiento, la cual la tiene ya por conservarse en salud. El incontinente, a su vez, se alegra de alcanzar su deseo, precisamente por su incontinencia, pero sufre por la pena que le espera, ya que piensa haber obrado mal. De ahí que exista al parecer cierta razón en decir que uno y otro obran por coacción, y que ambos obran en cierto modo a pesar suyo bajo el imperio del apetito y del razonamiento, ya que cuando estos elementos están separados se rechazan a porfía, y esto hace que se transfiera este fenómeno al alma por entero, por ver en los estados psíquicos algo semejante. Ahora bien, en ciertas experiencias aisladas es posible expresarse así, pero en lo que hace al alma entera, tanto del incontinente como del con-

1224 b ἐγκρατοῦς πράττει, βίᾳ δ' οὐδέτερος, ἀλλὰ τῶν ἐν ἐκείνοις τι, ἐπεὶ καὶ φύσει ἀμφότερα ἔχομεν·
30 καὶ γὰρ ὁ λόγος φύσει ὑπάρχει ὅτι ἐωμένης τῆς γενέσεως καὶ μὴ πηρωθείσης ἐνέσται, καὶ ἡ ἐπιθυμία ὅτι εὐθὺς ἐκ γενετῆς ἀκολουθεῖ καὶ ἔνεστιν· σχεδὸν δὲ τούτοις δυσὶ τὸ φύσει διορίζομεν, τῷ τε ὅσα εὐθὺς γινομένοις ἀκολουθεῖ πᾶσι, καὶ ὅσα ἐωμένης τῆς γενέσεως εὐθυπορεῖν γίνεται ἡμῖν,
35 οἷον πολιὰ καὶ γῆρας καὶ τἆλλα τὰ τοιαῦτα. ὥστε μὴ κατὰ φύσιν ἑκάτερος πράττει πώς, ἁπλῶς δὲ κατὰ φύσιν ἑκάτερος, οὐ τὴν αὐτήν. αἱ μὲν οὖν περὶ τὸν ἐγκρατῆ καὶ ἀκρατῆ ἀπορίαι αὗται, περὶ τοῦ βίᾳ πράττειν ἢ ἀμφοτέρους ἢ τὸν ἕτερον; ὥστε ἢ μὴ ἑκόντας ἢ ἅμα βίᾳ καὶ ἑκόντας, εἰ δὲ τὸ βίᾳ ἀκούσιον, ἅμα ἑκόντας καὶ ἄκοντας
1225 a πράττειν· σχεδὸν δὲ ἐκ τῶν εἰρημένων δῆλον ἡμῖν ὡς ἀπαντητέον.

Λέγονται δὲ κατ' ἄλλον τρόπον βίᾳ καὶ ἀναγκασθέντες πρᾶξαι οὐ διαφωνοῦντος τοῦ λόγου καὶ τῆς ὀρέξεως, ὅταν πράττωσιν ὃ καὶ λυπηρὸν καὶ
5 φαῦλον ὑπολαμβάνουσιν ἀλλὰ μὴ τοῦτο πράττουσιν πληγαὶ ἢ δεσμοὶ ἢ θάνατοι ὦσιν· ταῦτα γὰρ φασιν ἀναγκασθέντες πρᾶξαι. ἢ οὔ, ἀλλὰ πάντες ἑκόντες ποιοῦσιν αὐτὰ ταῦτα. ἔξεστι γὰρ

tinente, el alma obra voluntariamente y ninguno de ellos por coacción, siendo sólo uno de los elementos ahí presentes el que actúa de aquel modo, ya que por naturaleza los tenemos ambos. La razón está en nosotros por naturaleza y estará presente en nosotros con tal que se deje libre su desarrollo sin estorbarlo, y también es natural la concupiscencia porque nos acompaña y está en nosotros desde que nacemos. Por estos dos caracteres determinamos en general lo que es natural, por lo que acompaña a todos directamente desde su nacimiento y por lo que nos viene si se deja un curso normal al desarrollo, como la canicie, la vejez y lo demás de este género. De suerte, pues, que desde cierto punto de vista ninguno de ellos obra conforme a la naturaleza, pero en sentido absoluto cada uno obra conforme a la naturaleza, así no sea la misma.

He ahí, pues, las aporías relativas al continente y al incontinente, si obran por coacción entrambos o uno de los dos; si obran no voluntariamente o a la vez por coacción y voluntariamente; si, admitido que lo que es por coacción es involuntario, obran a la vez voluntaria e involuntariamente, siendo suficientemente claro, por todo cuanto se ha dicho, cómo debemos hacer frente a estas aporías.

En otro sentido háblase de haber obrado por constricción y por necesidad, aun sin la disonancia entre la razón y el apetito, cuando hacen algo penoso y malo, pero en el supuesto que de no hacerlo habría que recibir azotes, prisión o muerte, siendo estos dos casos en que se habla de haber obrado por necesidad. ¿O bien no es éste el caso, sino que todos hacen voluntariamente

1225 a μὴ ποιεῖν ἀλλ' ἐκεῖνο ὑπομεῖναι τὸ πάθος. ἔτι ἴσως τούτων τὰ μὲν φαίη τις ἂν τὰ δ' οὔ. ὅσα
10 μὲν γὰρ ἐφ' αὐτῷ τῶν τοιούτων μὴ ὑπάρξαι ἢ ὑπάρξαι, καὶ ὅσα πράττει ἃ μὴ βούλεται ἑκὼν πράττει καὶ οὐ βίᾳ· ὅσα δὲ μὴ ἐφ' αὐτῷ τῶν τοιούτων, βίᾳ πώς, οὐ μέντοι γ' ἁπλῶς ὅτι οὐκ αὐτὸ τοῦτο προαιρεῖται ὃ πράττει ἀλλ' οὗ ἕνεκα· ἐπεὶ καὶ ἐν τούτοις ἐστί τις διαφορά. εἰ γὰρ
15 ἵνα μὴ λάβῃ ψηλαφῶν ἀποκτείνῃ, γελοῖος ἂν εἴη εἰ λέγοι ὅτι βίᾳ καὶ ἀναγκαζόμενος, ἀλλὰ δεῖ μεῖζον κακὸν καὶ λυπηρότερον εἶναι ὃ πείσεται μὴ ποιήσας. οὕτω γὰρ ἀναγκαζόμενος καὶ ἢ βίᾳ πράξει ἢ οὐ φύσει ὅταν κακὸν ἀγαθοῦ ἕνεκα ἢ μείζονος κακοῦ ἀπολύσεως πράττῃ, καὶ ἄκων γε·
20 οὐ γὰρ ἐφ' αὐτῷ ταῦτα. διὸ καὶ τὸν ἔρωτα πολλοὶ ἀκούσιον τιθέασιν καὶ θυμοὺς ἐνίους καὶ τὰ φυσικά, ὅτι ἰσχυρὰ καὶ ὑπὲρ τὴν φύσιν· καὶ συγγνώμην ἔχομεν ὡς πεφυκότα βιάζεσθαι τὴν φύσιν. καὶ μᾶλλον ἂν δόξειε βίᾳ καὶ ἄκων πράττειν ἵνα μὴ ἀλγῇ ἰσχυρῶς ἢ ἵνα μὴ ἠρέμα,
25 καὶ ὅλως ἵνα μὴ ἀλγῇ ἢ ἵνα χαίρῃ. τὸ γὰρ ἐφ'

todo esto, ya que en su mano estaba el no hacerlo a costa de soportar aquel sufrimiento?

De algunos de estos actos pudiera tal vez admitirse esto, y de otros no. Tratándose de cosas cuya existencia o inexistencia depende de nosotros, lo que uno hace voluntariamente aun sin quererlo, lo hace voluntariamente y sin coacción. Tratándose, en cambio, de las cosas que no dependen de nosotros, hay coacción en cierto sentido, aunque no de manera absoluta, porque el agente no escoge precisamente lo que hace, sino aquello por lo que lo hace, ya que en esto hay cierta diferencia. Si un hombre, por ejemplo, mata a otro por no ser tocado y palpado por él, sería ridículo que diga que lo hizo forzado y por necesidad, cuando debe ser un mal mayor y más doloroso el que se abatirá sobre él si no ejecuta aquel acto. Es entonces cuando se obra por necesidad y por coacción, o no por naturaleza, cuando el agente hace algún mal en vista de algún bien, o por verse libre de un mal mayor, y como estas cosas no dependen de nosotros, actuará aquél involuntariamente. Y por esto muchos dan su lugar al amor entre lo involuntario, no menos que a ciertos arrebatos del corazón y otros impulsos naturales, por estar, por su vehemencia, por encima de nuestra naturaleza, por lo que disculpamos estos actos en vista de estas fuerzas nacidas para hacer violencia a la naturaleza. Y parecería que un hombre obra mayormente por fuerza e involuntariamente cuando lo hace por evitar un dolor violento, y no por sustraerse a una pena ligera, y en general cuando actúa por no sufrir más bien que por darse un gusto. Y lo que depende

1225 a αὐτῷ, εἰς ὃ ἀνάγεται ὅλον, τοῦτ' ἐστὶν ὃ ἡ αὐτοῦ φύσις οἵα τε φέρειν· ὃ δὲ μὴ οἵα τε μηδ' ἐστὶ τῆς ἐκείνου φύσει ὀρέξεως ἢ λογισμοῦ, οὐκ ἐφ' αὐτῷ. διὸ καὶ τοὺς ἐνθουσιῶντας καὶ προλέγοντας, καίπερ διανοίας ἔργον ποιοῦντας, ὅμως οὔ φαμεν 30 ἐφ' αὐτοῖς εἶναι οὔτ' εἰπεῖν ἃ εἶπον οὔτε πρᾶξαι ἃ ἔπραξαν. ἀλλὰ μὴν οὐδὲ δι' ἐπιθυμίαν· ὥστε ἢ διάνοιαί τινες καὶ πάθη οὐκ ἐφ' ἡμῖν εἰσιν ἢ πράξεις αἱ κατὰ τὰς τοιαύτας διανοίας καὶ λογισμούς, ἀλλ' ὥσπερ Φιλόλαος ἔφη εἶναί τινας λόγους κρείττους ἡμῶν.

Ὥστ' εἰ τὸ ἑκούσιον καὶ ἀκούσιον καὶ πρὸς τὸ 35 βίᾳ ἔδει σκέψασθαι, τοῦτο μὲν οὕτω διῃρήσθω (οἱ γὰρ μάλιστ' ἐμποδίζοντες τὸ ἑκούσιον . . . ὡς βίᾳ πράττοντες, ἀλλ' ἑκόντες).

IX. Ἐπεὶ δὲ τοῦτ' ἔχει τέλος, καὶ οὔτε τῇ ὀρέξει οὔτε τῇ προαιρέσει τὸ ἑκούσιον ὥρισται, 1225 b λοιπὸν δὴ ὁρίσασθαι τὸ κατὰ τὴν διάνοιαν. δοκεῖ δὴ ἐναντίον εἶναι τὸ ἑκούσιον τῷ ἀκουσίῳ, καὶ τὸ εἰδότα ἢ ὃν ἢ ᾧ ἢ οὗ ἕνεκα (ἐνίοτε γὰρ οἶδε μὲν ὅτι πατὴρ ἀλλ' οὐχ ἵνα ἀποκτείνῃ ἀλλ' ἵνα σώσῃ, ὥσπερ αἱ Πελιάδες, ἤτοι ὡς τοδὶ μὲν πόμα ἀλλ' 5 ὡς φίλτρον καὶ οἶνον, τὸ δ' ἦν κώνειον) τῷ ἀγνοοῦντα καὶ ὃν καὶ ᾧ καὶ ὃ δι' ἄγνοιαν, μὴ

de él (a lo cual nos lleva todo) es lo que su naturaleza es capaz de soportar; y lo que no es capaz de soportar por no pertenecer naturalmente ni a su apetito ni a su razón, no depende de él. Por esto decimos de los inspirados que profetizan que, si bien cumplen un acto de pensamiento, no está en ellos decir lo que han dicho ni hacer lo que han hecho. Ni tampoco lo que se hace bajo el imperio de la concupiscencia, por lo que hay cogitaciones y pasiones que no dependen de nosotros, como tampoco los actos que son resultado de tales cogitaciones y razonamientos, por lo cual dijo Filolao [19] que hay ciertos pensamientos más fuertes que nosotros.

De ahí que haya sido necesario considerar lo voluntario y lo involuntario en relación con la idea de coacción, por lo que queda definido este punto, habiendo dado asimismo los argumentos que ponen obstáculo a lo voluntario, y según los cuales obramos por coacción y no voluntariamente.

IX. Ahora que todo esto ha terminado y que lo voluntario no ha sido definido ni por el apetito ni por la elección deliberada, no queda sino definirlo por el discurso racional. Ahora bien, lo voluntario parece ser lo contrario de lo involuntario, y el conocimiento de con quién se trata, o del instrumento o fin de la acción, es lo contrario a obrar ignorando uno a quién se dirige como también el instrumento o la naturaleza del acto, por mera ignorancia y no por accidente. Y así puede el agente saber en un caso dado que se trata de su padre, sí, pero que su acción no tiende a matarle sino a salvarle, como fue el caso de las hijas de Pelias; [20] o bien sabe que lo que le ofrece es un brebaje que toma por un filtro de amor o un vino, cuando en realidad es un veneno. Lo que se hace, pues, ignorando la persona, el instrumento o la naturaleza del acto, se hace por igno-

1325 b κατὰ συμβεβηκός. τὸ δὲ δι' ἄγνοιαν καὶ ὃ καὶ ᾧ
καὶ ὃν ἀκούσιον. τὸ ἐναντίον ἄρ' ἑκούσιον. ὅσα
μὲν οὖν ἐφ' ἑαυτῷ ὂν μὴ πράττειν πράττει μὴ
ἀγνοῶν καὶ δι' αὑτόν, ἑκούσια ταῦτ' ἀνάγκη εἶναι,
10 καὶ τὸ ἑκούσιον τοῦτ' ἐστίν· ὅσα δ' ἀγνοῶν καὶ
διὰ τὸ ἀγνοεῖν, ἄκων. ἐπεὶ δὲ τὸ ἐπίστασθαι καὶ
τὸ εἰδέναι διττόν, ἓν μὲν τὸ ἔχειν, ἓν δὲ τὸ χρῆσθαι
τῇ ἐπιστήμῃ, ὁ ἔχων μὴ χρώμενος δὲ ἔστι μὲν
ὡς δικαίως ἂν ἀγνοῶν λέγοιτο, ἔστι δ' ὡς οὐ
δικαίως, οἷον εἰ δι' ἀμέλειαν μὴ ἐχρῆτο. ὁμοίως
15 δὲ καὶ μὴ ἔχων τις ψέγοιτο ἄν, εἰ ὃ ῥᾴδιον ἢ
ἀναγκαῖον ἦν μὴ ἔχει δι' ἀμέλειαν ἢ ἡδονὴν ἢ
λύπην. ταῦτ' οὖν προσδιοριστέον.

Περὶ μὲν οὖν τοῦ ἑκουσίου καὶ ἀκουσίου διωρίσθω τοῦτον τὸν τρόπον.

X. Περὶ δὲ προαιρέσεως μετὰ τοῦτο λέγωμεν,
διαπορήσαντες πρῶτον τῷ λόγῳ περὶ αὐτῆς.
20 διστάσειε γὰρ ἄν τις ἐν τῷ γένει πέφυκε καὶ ἐν
ποίῳ θεῖναι αὐτὴν χρή, καὶ πότερον οὐ ταὐτὸν
τὸ ἑκούσιον καὶ τὸ προαιρετὸν ἢ ταὐτόν ἐστιν.
μάλιστα δὲ λέγεται παρά τινων καὶ ζητοῦντι
δόξειεν ἂν δυοῖν εἶναι θάτερον ἡ προαίρεσις, ἤτοι
δόξα ἢ ὄρεξις· ἀμφότερα γὰρ φαίνεται παρακολου-
25 θοῦντα. ὅτι μὲν οὖν οὐκ ἔστιν ὄρεξις, φανερόν.

rancia y no por accidente. Ahora bien, actuar por ignorancia del acto, del instrumento o de la persona que recibe el acto, es algo involuntario, y lo contrario es voluntario. Todo aquello, pues, que estando en el poder de cada uno el no hacerlo, lo hace sin embargo y por sí mismo, es algo necesariamente voluntario, y en esto consiste lo voluntario, mientras que lo que se hace ignorándolo el agente y por ignorancia, es involuntario. No obstante, y dado que el saber y el conocer es susceptible de un doble sentido, siendo uno el de poseer el saber, y el otro el de servirse de él, el que posee el saber y no se sirve de él, puede en cierto sentido ser llamado a justo título ignorante, aunque en otro sentido no es justa esta apreciación, por cuanto por su negligencia no se sirvió del saber. Y de manera semejante uno que no posee el saber podría ser vituperado si su adquisición era fácil o necesaria, y no la ha consumado por negligencia, por placer o por pena. Con lo que de esta manera queda definido lo concerniente a lo voluntario y a lo involuntario.

X. Después de lo cual hablemos de la elección deliberada, no sin haber suscitado previamente, para nuestro discurso, las aporías en conexión con el tema. Podría dudarse a qué género pertenece naturalmente y en cuál habrá que colocarla, y si lo voluntario y lo que es objeto de elección son la misma cosa o no lo son. Sostienen algunos con especial énfasis —y su opinión puede parecer plausible a criterio del investigador— que la elección es una de estas dos cosas: o la opinión o el apetito, porque entrambas, en efecto, van manifiestamente en su séquito. Ahora bien, es evidente que la elección no es apetición, porque sería entonces voluntad,

1225 b ἢ γὰρ βούλησις ἂν εἴη ἢ ἐπιθυμία ἢ θυμός· οὐθεὶς γὰρ ὀρέγεται μηθὲν πεπονθὼς τούτων. θυμὸς μὲν οὖν καὶ ἐπιθυμία καὶ τοῖς θηρίοις ὑπάρχει, προαίρεσις δ' οὔ. ἔτι δὲ καὶ οἷς ὑπάρχει ἄμφω ταῦτα, πολλὰ καὶ ἄνευ θυμοῦ καὶ ἐπιθυμίας προαιροῦνται· καὶ ἐν τοῖς πάθεσιν ὄντες οὐ προ-
30 αιροῦνται ἀλλὰ καρτεροῦσιν. ἔτι ἐπιθυμία μὲν καὶ θυμὸς ἀεὶ μετὰ λύπης, προαιρούμεθα δὲ πολλὰ καὶ ἄνευ λύπης. ἀλλὰ μὴν οὐδὲ βούλησις καὶ προαίρεσις ταὐτόν· βούλονται μὲν γὰρ ἔνια καὶ τῶν ἀδυνάτων εἰδότες, οἷον βασιλεύειν τε πάντων ἀνθρώπων καὶ ἀθάνατοι εἶναι, προαιρεῖται δ' οὐθ-
35 εὶς μὴ ἀγνοῶν ὅτι ἀδύνατον, οὐδ' ὅλως ὃ δυνατὸν μέν, μὴ ἐφ' αὑτῷ δ' οἴεται πρᾶξαι ἢ μὴ πρᾶξαι. ὥστε τοῦτο μὲν φανερόν, ὅτι ἀνάγκη τὸ προαιρετὸν τῶν ἐφ' αὑτῷ τι εἶναι. ὁμοίως δὲ
1226 a δῆλον ὅτι οὐδὲ δόξα, οὐδ' ἁπλῶς εἴ τις οἴεταί τι· τῶν γὰρ ἐφ' αὑτῷ τι ἦν τὸ προαιρετόν, δοξάζομεν δὲ πολλὰ καὶ τῶν οὐκ ὄντων ἐφ' ἡμῖν, οἷον τὴν διάμετρον ἀσύμμετρον· ἔτι οὐκ ἔστι προαίρεσις
5 ἀληθὴς ἢ ψευδής. οὐδὲ δὴ ἡ τῶν ἐφ' αὑτῷ ὄντων πρακτῶν δόξα ᾗ τυγχάνομεν οἰόμενοι δεῖν τι πράττειν ἢ οὐ πράττειν· κοινὸν δὲ περὶ δόξης τοῦτο καὶ βουλήσεως. οὐθεὶς γὰρ τέλος οὐθὲν προαιρεῖται, ἀλλὰ τὰ πρὸς τὸ τέλος. λέγω δ' οἷον

o deseo o ira, ya que nadie apetece nada sin experimentar alguna de estas tres cosas. Hasta en los animales encontramos la ira y la concupiscencia, pero no la elección deliberada. Y aun aquellos en quien están ambas facultades, a menudo eligen cosas sin ira ni afición, y mientras son presa de estos sentimientos no eligen, sino que resisten. A más de esto, la concupiscencia y la ira van siempre acompañadas de cierta pena, al paso que a menudo hacemos una elección sin pena alguna. Mas tampoco la voluntad y la elección son idénticas. A veces, en efecto, quiérense cosas imposibles sabiendo que lo son, como reinar sobre todos los hombres o ser inmortal, mientras que nadie elige estas cosas, a no ser que ignore que son imposibles, ni en general elige nadie lo que es de suyo posible si por otra parte sabe que no está en él hacerlo o no hacerlo. De suerte que esto por lo menos debe estar claro, que lo que es objeto de elección debe estar necesariamente entre las cosas que dependen del agente. Y de manera semejante es claro que la elección no es ni la opinión, ni tampoco simplemente algo que uno puede estar pensando, toda vez que, según vimos, lo eligible es algo que depende de nosotros, al paso que opinamos de innumerables cosas que no dependen de nosotros, como de la inconmensurabilidad del diámetro.

La elección, además, no es ni verdadera ni falsa, como no lo es tampoco la opinión en las cosas factibles que dependen de nosotros, y por la que somos llevados a pensar que hay que hacer o no hacer esto o aquello. Mas he aquí un punto común a la elección y a la voluntad, y es el de que nadie elige deliberadamente un fin, sino los medios conducentes al fin. Quiero decir

1226 a
οὐθεὶς ὑγιαίνειν προαιρεῖται, ἀλλὰ περιπατεῖν ἢ
10 καθῆσθαι τοῦ ὑγιαίνειν ἕνεκεν, οὐδ' εὐδαιμονεῖν,
ἀλλὰ χρηματίζεσθαι ἢ κινδυνεύειν τοῦ εὐδαιμονεῖν
ἕνεκα, καὶ ὅλως δηλοῖ ἀεὶ ὁ προαιρούμενος τί τε
καὶ τίνος ἕνεκα προαιρεῖται, ἔστι δὲ τὸ μὲν τίνος
οὗ ἕνεκα προαιρεῖται ἄλλο, τὸ δὲ τί, ὃ προαιρεῖται
ἕνεκα ἄλλου. βούλεται δέ γε μάλιστα τὸ τέλος,
15 καὶ δοξάζει δεῖν καὶ ὑγιαίνειν καὶ εὖ πράττειν.
ὥστε φανερὸν διὰ τούτων ὅτι ἄλλο καὶ δόξης καὶ
βουλήσεως. βούλεσθαι μὲν γὰρ καὶ δοξάζειν
μάλιστα τοῦ τέλους, προαίρεσις δ' οὐκ ἔστιν.

Ὅτι μὲν οὖν οὐκ ἔστιν οὔτε βούλησις οὔτε δόξα
οὔθ' ὑπόληψις ἁπλῶς ἡ προαίρεσις, δῆλον· τί δὲ
διαφέρει τούτων; καὶ πῶς ἔχει πρὸς τὸ ἑκούσιον;
ἅμα δὲ δῆλον ἔσται καὶ τί ἐστι προαίρεσις. ἔστι
20 δὴ τῶν δυνατῶν καὶ εἶναι καὶ μὴ τὰ μὲν τοιαῦτα
ὥστε ἐνδέχεσθαι βουλεύσασθαι περὶ αὐτῶν, περὶ
ἐνίων δ' οὐκ ἐνδέχεται. τὰ μὲν γὰρ δυνατὰ μέν
ἐστι καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι, ἀλλ' οὐκ ἐφ' ἡμῖν
αὐτῶν ἡ γένεσίς ἐστιν ἀλλὰ τὰ μὲν διὰ φύσιν τὰ
25 δὲ δι' ἄλλας αἰτίας γίνεται· περὶ ὧν οὐδεὶς ἂν
οὐδ' ἐγχειρήσειε βουλεύεσθαι μὴ ἀγνοῶν. περὶ
ἐνίων δ' ἐνδέχεται μὴ μόνον τὸ εἶναι καὶ μή, ἀλλὰ
καὶ τὸ βουλεύσασθαι τοῖς ἀνθρώποις· ταῦτα δ'
ἐστὶν ὅσα ἐφ' ἡμῖν ἐστὶ πρᾶξαι ἢ μὴ πρᾶξαι. διὸ
οὐ βουλευόμεθα περὶ τῶν ἐν Ἰνδοῖς, οὐδὲ πῶς ἂν
30 ὁ κύκλος τετραγωνισθείη· τὰ μὲν γὰρ οὐκ ἐφ'

que nadie elige el mantenerse sano, sino pasearse o permanecer sentado en vista de la salud, como nadie tampoco elige el ser feliz, sino hacer fortuna o afrontar el peligro con miras a la felicidad. Y en general es claro que quien hace una elección elige siempre algo en vista de algo, siendo el motivo aquello en vista de lo cual se elige otra cosa, y el objeto de la elección aquello que se elige en vista de otra cosa. Lo que se quiere sobre todo es el fin, y lo que es objeto de opinión es si debe uno mantenerse sano y próspero, por lo que es manifiesto que la elección es diferente de la opinión y de la voluntad. La voluntad y la opinión aplícanse esencialmente al fin, lo cual no es el caso de la elección.

Es claro, en suma, que la elección no es, hablando en absoluto, ni voluntad, ni opinión, ni concepción. Pero ¿en qué difiere de estas cosas y qué relación guarda con lo voluntario? La respuesta a estas cuestiones será tanto como clarificar lo que es la elección. Ahora bien, entre las cosas que pueden ser o no ser, hay algunas sobre las cuales es posible deliberar, mientras que con respecto a otras no es posible. Ciertas cosas, en efecto, pueden ser o no ser, pero su producción no depende de nosotros, ya que las unas son producidas por la naturaleza y las otras por diversas causas, y tocante a estas cosas nadie se pone a deliberar, a no ser que ignore su naturaleza. Mas las cosas que no sólo pueden ser o no ser, sino que son susceptibles de deliberación por los hombres, son precisamente las que depende de nosotros hacer o no hacer. Nadie, en consecuencia, delibera sobre lo que pasa en la India, como tampoco sobre la cuadratura del círculo, por no estar en nuestra mano estas cosas. Tam-

1226 a ἡμῖν, τὰ δὲ προαιρετὰ καὶ πρακτὰ τῶν ἐφ' ἡμῖν ὄντων ἐστί, τὸ δ' ὅλως οὐ πρακτόν (ᾗ καὶ δῆλον ὅτι οὐδὲ δόξα ἁπλῶς ἡ προαίρεσίς ἐστιν). ἀλλ' οὐδὲ τῶν ἡμῖν πρακτῶν περὶ ἁπάντων. διὸ καὶ ἀπορήσειεν ἄν τις, τί δή ποθ' οἱ μὲν ἰατροὶ βου-
35 λεύονται περὶ ὧν ἔχουσι τὴν ἐπιστήμην οἱ δὲ γραμματικοὶ οὔ; αἴτιον δ' ὅτι διχῇ γινομένης τῆς ἁμαρτίας (ἢ γὰρ λογιζόμενοι ἁμαρτάνομεν, ἢ κατὰ τὴν αἴσθησιν αὐτὸ δρῶντες) ἐν μὲν τῇ ἰατρικῇ ἀμφοτέρως ἐνδέχεται ἁμαρτεῖν, ἐν δὲ τῇ
1226 b γραμματικῇ κατὰ τὴν αἴσθησιν καὶ πρᾶξιν, περὶ ἧς ἂν σκοπῶσιν, εἰς ἄπειρον ἥξουσιν. ἐπειδὴ οὖν οὔτε δόξα οὔτε βούλησις ἡ προαίρεσίς ἐστιν ὡς ἑκάτερον, οὐδ' ἄμφω (ἐξαίφνης γὰρ προαιρεῖται μὲν οὐθείς, δοκεῖ δὲ δεῖν πράττειν καὶ βούλονται),
5 ὡς ἐξ ἀμφοῖν ἄρα· ἄμφω γὰρ ὑπάρχει τῷ προαιρουμένῳ ταῦτα. ἀλλὰ πῶς ἐκ τούτων σκεπτέον· δηλοῖ δέ πως καὶ τὸ ὄνομα αὐτό. ἡ γὰρ προαίρεσις αἵρεσις μέν ἐστιν, οὐχ ἁπλῶς δέ, ἀλλ' ἑτέρου πρὸ ἑτέρου· τοῦτο δὲ οὐχ οἷόν τε ἄνευ σκέψεως καὶ βουλῆς. διὸ ἐκ δόξης βουλευτικῆς ἐστὶν ἡ προαίρεσις.

10 Περὶ μὲν δὴ τοῦ τέλους οὐδεὶς βουλεύεται, ἀλλὰ τοῦτο κεῖται πᾶσι, περὶ δὲ τῶν εἰς τοῦτο τεινόντων, πότερον τόδε ἢ τόδε συντείνει, ἢ δεδογμένον τοῦτο πῶς ἔσται. βουλευόμεθα δὲ πάντες τοῦτο

poco, empero, deliberamos sobre todas las cosas realizables y que dependen de nosotros, lo cual es una nueva prueba de que la opinión, en términos absolutos, no es la elección deliberada. La elección, pues, no se extiende a todas las cosas practicables por nosotros. Podría alguno preguntar por qué los médicos deliberan ahora sobre las cosas de que tienen ciencia, y los gramáticos no. La causa es que pudiendo el error producirse de dos maneras (ya que erramos o por razonamiento o por la percepción en el momento de obrar), de los dos modos se puede errar en la ciencia médica, mientras que en la gramática el error ocurre tanto en la percepción como en la acción, y si quisiera uno investigar este punto habría que ir al infinito.

No siendo pues la elección ni opinión ni voluntad, ni separadamente ni juntas, porque nadie elige de repente, mientras que, a lo que parece, puede uno juzgar sobre la marcha que es preciso obrar y querer, queda sólo que la elección surja de ambos elementos, ya que uno y otro están presentes en la persona que elige. Es preciso, no obstante, indagar cómo proviene de ambas, cosa que en cierto modo lo explica el nombre mismo. Porque la elección es tomar, pero no en absoluto, sino tomar una cosa de preferencia a otra, lo cual no puede ser sin reflexión y deliberación. La elección deliberada, en suma, brota de una opinión deliberativa.

Nadie delibera acerca del fin, por estar el fin patente a todos, sino sobre los medios conducentes al fin, sobre si esto o aquello nos conduce a él, y una vez decidido este medio, cómo podremos hacernos de él. Sobre esto deliberamos todos hasta haber sometido

1226 b
ἕως ἂν εἰς ἡμᾶς ἀναγάγωμεν τῆς γενέσεως τὴν ἀρχήν. εἰ δὴ προαιρεῖται μὲν μηθεὶς μὴ παρα-
15 σκευασάμενος μηδὲ βουλευσάμενος εἰ χεῖρον ἢ βέλτιον, βουλεύεται δ' ὅσα ἐφ' ἡμῖν ἐστὶ τῶν δυνατῶν καὶ εἶναι καὶ μὴ τῶν πρὸς τὸ τέλος, δῆλον ὅτι ἡ προαίρεσις μέν ἐστιν ὄρεξις τῶν ἐφ' αὑτῷ βουλευτική. ἅπαντα γὰρ βουλευόμεθα ἃ καὶ προαιρούμεθα, οὐ μέντοι γε ἃ βουλευόμεθα πάντα προαιρούμεθα. λέγω δὲ βουλευτικὴν ἧς
20 ἀρχὴ καὶ αἰτία βούλευσίς ἐστι, καὶ ὀρέγεται διὰ τὸ βουλεύσασθαι. διὸ οὔτε ἐν τοῖς ἄλλοις ζῴοις ἐστὶν ἡ προαίρεσις οὔτε ἐν πάσῃ ἡλικίᾳ οὔτε πάντως ἔχοντος ἀνθρώπου· οὐδὲ γὰρ τὸ βουλεύσασθαι, οὐδ' ὑπόληψις τοῦ διὰ τί, ἀλλὰ δοξάσαι μὲν εἰ ποιητέον ἢ μὴ ποιητέον οὐθὲν κωλύει πολ-
25 λοῖς ὑπάρχειν τὸ δὲ διὰ λογισμοῦ οὐκέτι. ἔστι γὰρ τὸ βουλευτικὸν τῆς ψυχῆς τὸ θεωρητικὸν αἰτίας τινός· ἡ γὰρ οὗ ἕνεκα μία τῶν αἰτιῶν ἐστίν· τὸ μὲν γὰρ διὰ τί αἰτία, οὗ δ' ἕνεκα ἐστὶν ἢ γίγνεταί τι, τοῦτ' αἴτιόν φαμεν εἶναι, οἷον τοῦ βαδίζειν ἡ κομιδὴ τῶν χρημάτων, εἰ τούτου ἕνεκα
30 βαδίζει. διὸ οἷς μηθεὶς κεῖται σκοπός, οὐ βουλευτικοί. ὥστ' ἐπεὶ τὸ μὲν ἐφ' αὑτῷ ὂν ἢ πράττειν ἢ μὴ πράττειν ἐάν τις πράττῃ ἢ ἀπρακτῇ δι' αὑτὸν καὶ μὴ δι' ἄγνοιαν, ἑκὼν πράττει ἢ

a nuestra iniciativa el principio de producción de la cosa. Si, por tanto, ninguno toma un propósito sin haber primero examinado y deliberado lo que está peor y lo que está mejor, y si sólo se pueden querer las cosas que dependen de nosotros de entre las que pueden ser o no ser relativamente al fin, es claro que la elección es un apetito deliberativo de cosas que están en el poder del agente. Deliberamos, en efecto, sobre todo aquello que elegimos, y por más no que todas las cosas que queremos sean siempre objeto de nuestra elección. Llamo apetito deliberativo a aquel cuyo principio y causa es la deliberación, y que surge cuando nace el deseo por haber deliberado. La elección deliberada, en consecuencia, no se da en los demás animales, ni siquiera en el hombre en cualquier edad o condición, por no encontrarse en estas circunstancias ni la deliberación ni la concepción de la causa, aunque nada impide que en muchos pueda darse una facultad de opinar sobre lo que puede hacerse o no hacerse, aunque sin ajustarse a un razonamiento. La facultad deliberativa, en efecto, es el poder que tiene el alma de percibir una cierta causa; ahora bien, aquello por lo que se obra es una de las causas. Y llamamos causa aquello en vista de lo cual existe o deviene alguna cosa, como el transporte de mercancías es causa de la marcha. De lo que se sigue que quien no tiene ningún fin no tiene por qué deliberar. Si, por tanto, estando en su poder hacer algo o no hacerlo, lo hace uno o no lo hace, por sí mismo y no por ignorancia, o se abstiene de hacerlo voluntariamente,

1226 b

ἀπρακτεῖ, πολλὰ δὲ τῶν τοιούτων πράττομεν οὐ βουλευσάμενοι οὐδὲ προνοήσαντες, ἀνάγκη τὸ μὲν προαιρετὸν ἅπαν ἑκούσιον εἶναι, τὸ δ' ἑκούσιον
35 μὴ προαιρετόν, καὶ τὰ μὲν κατὰ προαίρεσιν πάντα ἑκούσια εἶναι, τὰ δ' ἑκούσια μὴ πάντα κατὰ προαίρεσιν. ἅμα δ' ἐκ τούτων φανερὸν καὶ ὅτι καλῶς διορίζονται οἱ τῶν ἀδικημάτων τὰ μὲν ἀκούσια τὰ δ' ἑκούσια τὰ δ' ἐκ προνοίας
1227 a νομοθετοῦσιν· εἰ γὰρ καὶ μὴ διακριβοῦσιν, ἀλλ' ἅπτονταί γέ πῃ τῆς ἀληθείας. ἀλλὰ περὶ μὲν τούτων ἐροῦμεν ἐν τῇ περὶ τῶν δικαίων ἐπισκέψει· ἡ δὲ προαίρεσις ὅτι οὔτε ἁπλῶς βούλησις οὔτε δόξα ἐστί, δῆλον, ἀλλὰ δόξα τε καὶ ὄρεξις ὅταν
5 ἐκ τοῦ βουλεύσασθαι συμπερανθῶσιν.

Ἐπεὶ δὲ βουλεύεται ἀεὶ ὁ βουλευόμενος ἕνεκά τινος, καὶ ἐστὶ σκοπός τις ἀεὶ τῷ βουλευομένῳ πρὸς ὃν σκοπεῖ τὸ συμφέρον, περὶ μὲν τοῦ τέλους οὐθεὶς βουλεύεται, ἀλλὰ τοῦτ' ἐστὶν ἀρχὴ καὶ ὑπόθεσις, ὥσπερ ἐν ταῖς θεωρητικαῖς ἐπιστήμαις
10 ὑποθέσεις (εἴρηται δὲ περὶ αὐτῶν ἐν μὲν τοῖς ἐν ἀρχῇ βραχέως, ἐν δὲ τοῖς ἀναλυτικοῖς δι' ἀκριβείας)· περὶ δὲ τῶν πρὸς τὸ τέλος φερόντων ἡ σκέψις καὶ μετὰ τέχνης καὶ ἄνευ τέχνης πᾶσίν ἐστιν, οἷον εἰ πολεμῶσιν ἢ μὴ πολεμῶσι τούτῳ βουλευομένοις. ἐκ προτέρου δὲ μᾶλλον ἔσται τὸ δι' ὅ, τοῦτ' ἐστὶ τὸ οὗ ἕνεκα, οἷον πλοῦτος ἢ
15 ἡδονὴ ἤ τι ἄλλο τοιοῦτον ὃ τυγχάνει οὗ ἕνεκα.

aunque muchas cosas de esta especie las hacemos sin haber deliberado ni reflexionado previamente, síguese necesariamente que todo aquello que se elige deliberadamente es voluntario, aunque no siempre lo voluntario es objeto de elección deliberada, o dicho en otros términos, todos los actos de elección deliberada son voluntarios, al paso que no todos los actos voluntarios lo son por elección deliberada. De cuyas consideraciones resulta al propio tiempo manifiesto cuán bien han procedido los legisladores al clasificar los delitos en involuntarios, voluntarios y premeditados, y aunque tal vez la clasificación no sea del todo exacta, de algún modo rózase con la verdad. De esto, sin embargo, trataremos en nuestro estudio sobre la justicia.

La elección deliberada, por su parte, está claro que no es, en términos absolutos, ni la voluntad ni la opinión, aunque sí conjuntamente la opinión y el apetito cuando resultan, como una conclusión, del acto deliberativo. Ahora bien, y toda vez que cuando se delibera el deliberante lo hace siempre por algo que es un fin para el deliberante (quien lo mira como algo útil) síguese que nadie delibera acerca del fin, sino que el fin es el principio e hipótesis, como lo son las hipótesis en las ciencias especulativas. De esto hemos hablado brevemente al principio de este discurso y con mayor precisión en los *Analíticos*. En cuanto a la consideración de los medios conducentes al fin, puede hacerse con arte o sin arte por parte de todos, como cuando se delibera si habrá que ir o no a la guerra con este o con aquel. La cuestión de los medios, sin embargo, depende de una cuestión anterior, que es la de saber el porqué, o sea aquello por lo cual se obra, si es la riqueza o el placer, u otra cosa semejante en vista de la cual acontece que

1227 a βουλεύεται γὰρ ὁ βουλευόμενος εἰ ἀπὸ τοῦ τέλους ἔσκεπται ἢ ὅτι ἐκεῖσε συντείνει ὅπως εἰς αὐτὸν ἀναγάγῃ ἢ ᾗ αὐτὸς δύναται ἰέναι πρὸς τὸ τέλος. τὸ δὲ τέλος ἐστὶ φύσει μὲν ἀεὶ ἀγαθὸν καὶ περὶ οὗ κατὰ μέρος βουλεύονται (οἷον ἰατρὸς βουλεύσαιτο
20 ἂν εἰ δῷ φάρμακον, καὶ στρατηγὸς ποῦ στρατοπεδεύσηται) οἷς ἀγαθὸν τὸ τέλος τὸ ἁπλῶς ἄριστόν ἐστιν· παρὰ φύσιν δὲ καὶ κατὰ διαστροφὴν οὐ τὸ ἀγαθὸν ἀλλὰ τὸ φαινόμενον ἀγαθόν. αἴτιον δ' ὅτι τῶν ὄντων τοῖς μὲν οὐκ ἔστιν ἐπ' ἄλλῳ χρήσασθαι ἢ πρὸς ἃ πέφυκεν, οἷον ὄψει· οὐ γὰρ οἷόν τ' ἰδεῖν
25 οὗ μή ἐστιν ὄψις, οὐδ' ἀκοῦσαι οὗ μή ἐστιν ἀκοή· ἀλλ' ἀπὸ ἐπιστήμης ποιῆσαι καὶ οὗ μή ἐστιν ἡ ἐπιστήμη. οὐ γὰρ ὁμοίως τῆς ὑγιείας ἡ αὐτὴ ἐπιστήμη καὶ νόσου, ἀλλὰ τῆς μὲν κατὰ φύσιν τῆς δὲ παρὰ φύσιν. ὁμοίως δὲ καὶ ἡ βούλησις φύσει μὲν τοῦ ἀγαθοῦ ἐστί, παρὰ φύσιν δὲ καὶ
30 τοῦ κακοῦ, καὶ βούλεται φύσει μὲν τὸ ἀγαθόν, παρὰ φύσιν δὲ καὶ κατὰ διαστροφὴν καὶ τὸ κακόν.

Ἀλλὰ μὴν ἑκάστου γε φθορὰ καὶ διαστροφὴ οὐκ εἰς τὸ τυχὸν ἀλλ' εἰς τὰ ἐναντία καὶ τὰ μεταξύ. οὐ γὰρ ἔστιν ἐκβῆναι ἐκ τούτων, ἐπεὶ καὶ ἡ ἀπάτη οὐκ εἰς τὰ τυχόντα γίνεται, ἀλλ' εἰς τὰ
35 ἐναντία ὅσοις ἐστὶν ἐναντία, καὶ εἰς ταῦτα τῶν ἐναντίων ἃ κατὰ τὴν ἐπιστήμην ἐναντία ἐστίν.

actuamos. El deliberante, en efecto, delibera considerando, desde la perspectiva del fin, o cómo podrá hacerse de aquello que conduce al fin, o cómo podrá hacerse él mismo capaz de ir al fin. Por su naturaleza es el fin siempre bueno, y sólo se delibera sobre la manera concreta de alcanzarlo, y así puede deliberar el médico sobre si prescribirá tal o cual remedio, y el general sobre donde deberá acampar, y el fin es para ambos bueno y aun lo mejor en sentido absoluto, y sería en cambio una distorsión contra la naturaleza el que el fin no sea el bien sino la apariencia del bien. La causa de lo cual está en que ciertas cosas no pueden servir sino al fin al que la naturaleza las ha destinado, la vista por ejemplo, por no ser posible ver algo a que no se aplica la vista, ni oír algo a que no se aplica el oído. Por medio de la ciencia, en cambio, es posible hasta hacer cosas de que no hay ciencia, y así, aunque sea la misma la ciencia de la salud y de la enfermedad, no lo es de la misma manera, ya que en el caso de la salud su objeto es conforme a la naturaleza, y contra la naturaleza, en cambio, en el caso de la enfermedad. Pues de modo semejante la voluntad se aplica al bien por naturaleza, pero contra la naturaleza aplícase igualmente al mal. Por naturaleza deseamos el bien, y por una distorsión contraria a la naturaleza deseamos igualmente el mal.

La corrupción y distorsión de cada cosa, sin embargo, no tienden a un estado cualquiera, sino a los estados contrarios o intermedios. No es posible, en efecto, salirse de esto, porque incluso el error no nos lleva en cualquier dirección al azar, sino a los contrarios que son contrarios según la ciencia. De lo que se sigue necesariamente

1227 a ἀνάγκη ἄρα καὶ τὴν ἀπάτην καὶ τὴν προαίρεσιν ἀπὸ τοῦ μέσου ἐπὶ τὰ ἐναντία γίνεσθαι (ἐναντία δὲ τῷ μέσῳ τὸ πλέον καὶ τὸ ἔλαττον).—αἴτιον δὲ τὸ ἡδὺ καὶ τὸ λυπηρόν· οὕτω γὰρ ἔχει ὥστε τῇ 40 ψυχῇ φαίνεσθαι τὸ μὲν ἡδὺ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἥδιον ἄμεινον, καὶ τὸ λυπηρὸν κακὸν καὶ τὸ λυπηρότερον 1227 b χεῖρον. ὥστε καὶ ἐκ τούτων δῆλον ὅτι περὶ ἡδονὰς καὶ λύπας ἡ ἀρετὴ καὶ ἡ κακία· περὶ μὲν γὰρ τὰ προαιρετὰ τυγχάνουσιν οὖσαι, ἡ δὲ προαίρεσις περὶ τὸ ἀγαθὸν καὶ κακὸν καὶ τὰ φαινόμενα, 5 τοιαῦτα δὲ φύσει ἡδονὴ καὶ λύπη.

Ἀνάγκη τοίνυν, ἐπειδὴ ἡ ἀρετὴ μὲν ἡ ἠθικὴ αὐτή τε μεσότης τίς ἐστι καὶ περὶ ἡδονὰς καὶ λύπας πᾶσα, ἡ δὲ κακία ἐν ὑπερβολῇ καὶ ἐλλείψει καὶ περὶ ταὐτὰ τῇ ἀρετῇ, τὴν ἀρετὴν εἶναι τὴν ἠθικὴν ἕξιν προαιρετικὴν μεσότητος τῆς πρὸς ἡμᾶς 10 ἐν ἡδέσι καὶ λυπηροῖς καθ' ὅσα ποιός τις λέγεται τὸ ἦθος ἢ χαίρων ἢ λυπούμενος (ὁ γὰρ φιλόγλυκυς ἢ φιλόπικρος οὐ λέγεται ποιός τις τὸ ἦθος).

XI. Τούτων δὲ διωρισμένων λέγωμεν πότερον ἡ ἀρετὴ ἀναμάρτητον ποιεῖ τὴν προαίρεσιν καὶ τὸ τέλος ὀρθὸν οὕτως ὥστε οὗ ἕνεκα δεῖ προαιρεῖσθαι, 15 ἤ, ὥσπερ δοκεῖ τισί, τὸν λόγον. ἔστι δὲ τοῦτο ἐγκράτεια, αὕτη γὰρ οὐ διαφθείρει τὸν λόγον· ἔστι δ' ἀρετὴ καὶ ἐγκράτεια ἕτερον. λεκτέον δ' ὕστερον

que tanto el error como la elección deliberada tienen lugar del término medio a los contrarios, y contrarios del término medio son lo más y lo menos. Causa del error son lo placentero y lo penoso, ya que las cosas son de tal manera que al alma le aparece lo placentero como un bien, y lo más placentero como lo mejor y lo doloroso como un mal, y lo más doloroso peor aún. De todo lo cual resulta evidente que la virtud y el vicio tienen por materia placeres y dolores. Virtud y vicio, en efecto, ocurren en conexión con los objetos de la elección deliberada, y la elección a su vez sobre lo bueno y lo malo o lo que parece serlo, lo cual por su naturaleza es placer o dolor.

Teniendo, pues, presente que la virtud moral es un término medio que concierne invariablemente a placeres y dolores, y que el vicio consiste en el exceso o defecto con respecto a las mismas cosas a que mira la virtud, síguese de necesidad que la virtud moral es un hábito electivo consistente en un término medio relativamente a nosotros en los placeres y dolores, según que un carácter pueda describirse por sus sentimientos de alegría o tristeza, ya que de nadie se dice que tiene tal o cual carácter por el mero hecho de ser goloso de lo dulce o lo amargo.

XI. Sentado lo anterior, digamos si la virtud hace infalible la elección y recto el fin, de suerte que uno elija lo que debe elegir, o si, según lo creen algunos, es la razón el factor agente. A decir verdad, esta virtud es el dominio de sí mismo, el cual salva de la corrupción al principio racional, no obstante lo cual la virtud y el control de sí mismo son algo diferente, acerca de lo cual hablaremos más tarde.

1227 b
περὶ αὐτῶν, ἐπεὶ ὅσοις γε δοκεῖ τὸν λόγον ὀρθὸν παρέχειν ἡ ἀρετή, τοῦτο αἴτιον· ἡ μὲν ἐγκράτεια τοιοῦτον, τῶν ἐπαινετῶν δ' ἡ ἐγκράτεια. λέγωμεν
20 δὲ προαπορήσαντες. ἔστι γὰρ τὸν μὲν σκοπὸν ὀρθὸν εἶναι, ἐν δὲ τοῖς πρὸς τὸν σκοπὸν διαμαρτάνειν· ἔστι δὲ τὸν μὲν σκοπὸν ἡμαρτῆσθαι, τὰ δὲ πρὸς ἐκεῖνον περαίνοντα ὀρθῶς ἔχειν· καὶ μηδέτερον. πότερον δ' ἡ ἀρετὴ ποιεῖ τὸν σκοπὸν ἢ τὰ πρὸς τὸν σκοπόν; τιθέμεθα δὴ ὅτι τὸν σκοπόν, διότι τούτου οὐκ ἔστι συλλογισμὸς οὐδὲ λόγος, ἀλλὰ δὴ ὥσπερ ἀρχὴ τοῦτο ὑποκείσθω. οὔτε γὰρ ἰατρὸς σκοπεῖ εἰ δεῖ ὑγιαίνειν ἢ μή, ἀλλ' εἰ περιπατεῖν ἢ μή, οὔτε ὁ γυμναστικὸς εἰ δεῖ εὖ ἔχειν ἢ μή, ἀλλ' εἰ παλαῖσαι ἢ μή. ὁμοίως δ' οὐδ' ἄλλη οὐδεμία περὶ τοῦ τέλους. ὥσπερ γὰρ ταῖς θεωρητικαῖς αἱ ὑποθέσεις ἀρχαί, οὕτω
30 καὶ ταῖς ποιητικαῖς τὸ τέλος ἀρχὴ καὶ ὑπόθεσις· ἐπειδὴ δεῖ τονδὶ ὑγιαίνειν, ἀνάγκη τοδὶ ὑπάρξαι εἰ ἔσται ἐκεῖνο, ὥσπερ ἐκεῖ, εἰ ἔστι τὸ τρίγωνον δύο ὀρθαί, ἀνάγκη τοδὶ εἶναι. τῆς μὲν οὖν νοήσεως ἀρχὴ τὸ τέλος, τῆς δὲ πράξεως ἡ τῆς νοήσεως τελευτή. εἰ οὖν πάσης ὀρθότητος ἢ ὁ λόγος ἢ ἡ
35 ἀρετὴ αἰτία, εἰ μὴ ὁ λόγος, διὰ τὴν ἀρετὴν ἂν

Quienes, en efecto, son de opinión que es la virtud la que nos da una recta razón, piensan así porque el dominio de sí mismo es de esta naturaleza y se cuenta entre las cosas laudables.

Después de haber suscitado estas aporías preliminares, sigamos con nuestra exposición. Es posible apuntar a un fin recto y errar, no obstante, en los medios conducentes al fin, como es posible también errar en el fin y acertar en los medios conducentes a él, y es posible en fin no acertar en ninguna de ambas cosas. Ahora bien, ¿es la virtud la que determina el fin, o los medios conducentes al fin? Nuestra posición es la que es ella la que determina el fin, dado que éste no resulta así de un silogismo ni de un razonamiento, sino que debe ser asumido como un principio. El médico, en efecto, no se pone a considerar si el paciente ha de sanar o no, sino si ha de caminar o no, como tampoco el gimnasta considera si su discípulo ha de estar o no en buena forma, sino si ha de ejercitarse o no en la lucha, y de manera semejante ninguna otra disciplina delibera acerca del fin. Así como en las ciencias teoréticas las hipótesis son principios, así también en las ciencias factivas el fin es principio e hipótesis. Para que este sujeto tenga buena salud es necesario que exista un remedio si ha de ser aquello, no de otro modo que (en las ciencias teoréticas) si los ángulos de un triángulo suman dos rectos, necesariamente ha de seguirse tal o cual consecuencia. El fin, por tanto, es el principio del pensamiento, mientras que la conclusión del pensamiento es el principio de la acción. Si de toda rectitud, en suma, la causa es la razón o la virtud, si no es la razón será la virtud el agente de la

1227 b ὀρθὸν εἴη τὸ τέλος, ἀλλ' οὐ τὰ πρὸς τὸ τέλος. τέλος δ' ἐστὶ τὸ οὗ ἕνεκα· ἔστι γὰρ πᾶσα προαίρεσις τινὸς καὶ ἕνεκά τινος. οὗ μὲν οὖν ἕνεκα τὸ μέσον ἐστίν, οὗ αἰτία ἡ ἀρετὴ τῷ προαιρεῖσθαι· ἔστι μέντοι ἡ προαίρεσις οὐ τούτου, ἀλλὰ τῶν τούτου
40 ἕνεκα. τὸ μὲν οὖν τυγχάνειν τούτων ἄλλης δυ-
1228 a νάμεως ὅσα ἕνεκα τοῦ τέλους δεῖ πράττειν, τοῦ δὲ τὸ τέλος ὀρθὸν εἶναι τῆς προαιρέσεως ἡ ἀρετὴ αἰτία. καὶ διὰ τοῦτο ἐκ τῆς προαιρέσεως κρίνομεν ποῖός τις, τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ τίνος ἕνεκα πράττει ἀλλ' οὐ τί πράττει. ὁμοίως δὲ καὶ ἡ κακία τῶν ἐν-
5 αντίων ἕνεκα ποιεῖ τὴν προαίρεσιν. εἰ δή τις, ἐφ' αὐτῷ ὂν πράττειν μὲν τὰ καλὰ ἀπρακτεῖν δὲ τὰ αἰσχρά, τοὐναντίον ποιεῖ, δῆλον ὅτι οὐ σπουδαῖός ἐστιν οὗτος ὁ ἄνθρωπος. ὥστ' ἀνάγκη τήν τε κακίαν ἑκούσιον εἶναι καὶ τὴν ἀρετήν· οὐδεμία γὰρ ἀνάγκη τὰ μοχθηρὰ πράττειν. διὰ ταῦτα
10 καὶ ψεκτὸν ἡ κακία καὶ ἡ ἀρετὴ ἐπαινετόν· τὰ γὰρ ἀκούσια αἰσχρὰ καὶ κακὰ οὐ ψέγεται οὐδὲ τὰ ἀγαθὰ ἐπαινεῖται, ἀλλὰ τὰ ἑκούσια. ἔτι πάντας ἐπαινοῦμεν καὶ ψέγομεν εἰς τὴν προαίρεσιν βλέποντες μᾶλλον ἢ εἰς τὰ ἔργα (καίτοι αἱρετώτερον ἡ ἐνέργεια τῆς ἀρετῆς), ὅτι πράττουσι μὲν φαῦλα
15 καὶ ἀναγκαζόμενοι, προαιρεῖται δ' οὐδείς. ἔτι διὰ τὸ μὴ ῥᾴδιον εἶναι ἰδεῖν τὴν προαίρεσιν ὁποία τις,

rectitud del fin, aunque no de los medios que conducen al fin. El fin es aquello por lo cual obramos, ya que toda elección deliberada lo es de algo y por algo. Aquello por lo que se obra es el término medio cuya causa es la virtud en el acto de elegir, y por más que la elección no es del fin sino de los medios adoptados en vista del fin. Por lo cual, y aunque pertenece a otra facultad el procurarnos las cosas que deben ponerse en práctica en vista del fin, la virtud es la causa de que sea recto el fin a que apunta la elección. Y por esto mismo juzgamos de la condición de un hombre por su elección, no por lo que hace, sino por aquello que es motivo de su acción, y de manera semejante el vicio hace su elección por motivos contrarios. Si, por tanto, cuando un hombre, estando en él hacer el bien y no hacer el mal, hace lo contrario, está claro que no es un hombre virtuoso. De lo que se sigue necesariamente, que el vicio es tan voluntario como la virtud, toda vez que no hay ninguna necesidad de hacer cosas perversas, por lo cual es el vicio censurable y la virtud laudable. No son censurables, en efecto, los actos torpes o malos cuando son involuntarios, como tampoco son laudables los actos buenos de la misma condición, sino únicamente los actos voluntarios. A todos, además, alabamos o censuramos mirando más a su elección que a sus obras, y por más que el acto sea preferible a la virtud, toda vez que se puede hacer el mal por coacción, al paso que nadie elige por coacción. Pero además, y como no sea fácil percibir cuál sea la cualidad de la elección,

1228 a

διὰ ταῦτα ἐκ τῶν ἔργων ἀναγκαζόμεθα κρίνειν ὁποῖός τις· αἱρετώτερον μὲν οὖν ἡ ἐνέργεια, ἐπαινετώτερον δ' ἡ προαίρεσις. ἔκ τε τῶν κειμένων οὖν συμβαίνει ταῦτα καὶ ἔτι ὁμολογεῖται τοῖς φαινομένοις.

nos vemos constreñidos a juzgar por sus actos el carácter de un hombre, dado que aunque los actos sean preferibles, la elección es más laudable. Todo lo cual resulta de los puntos establecidos y se conforma, además, con los hechos en su mostración aparente.

Γ

1228 a

I. Ὅτι μὲν οὖν μεσότητές τ' εἰσὶ ἐν ταῖς ἀρεταῖς καὶ αὗται προαιρετικαί, καὶ αἱ ἐναντίαι
25 κακίαι καὶ τίνες εἰσὶν αὗται, καθόλου εἴρηται· καθ' ἑκάστην δὲ λαμβάνοντες λέγωμεν ἐφεξῆς, καὶ πρῶτον εἴπωμεν περὶ ἀνδρείας.

Σχεδὸν δὴ δοκεῖ πᾶσιν ὅ τ' ἀνδρεῖος εἶναι περὶ φόβους καὶ ἡ ἀνδρεία μία τῶν ἀρετῶν. διείλομεν δ' ἐν τῇ διαγραφῇ πρότερον θράσος καὶ φόβον
30 ἐναντία· καὶ γάρ ἐστί πως ἀντικείμενα ἀλλήλοις. δῆλον οὖν ὅτι καὶ οἱ κατὰ τὰς ἕξεις ταύτας λεγόμενοι ὁμοίως ἀντικείσονται σφίσιν αὐτοῖς, οἷον ὁ δειλός (οὗτος γὰρ λέγεται κατὰ τὸ φοβεῖσθαι μᾶλλον ἢ δεῖ καὶ θαρρεῖν ἧττον ἢ δεῖ) καὶ ὁ θρασύς (καὶ γὰρ οὗτος κατὰ τὸ τοιοῦτος εἶναι οἷος
35 φοβεῖσθαι μὲν ἧττον ἢ δεῖ θαρρεῖν δὲ μᾶλλον ἢ δεῖ· διὸ καὶ παρωνυμιάζεται, ὁ γὰρ θρασὺς παρὰ τὸ θράσος λέγεται παρωνύμως). ὥστ' ἐπεὶ ἡ ἀνδρεία ἐστὶν ἡ βελτίστη ἕξις περὶ φόβους καὶ θάρρη, δεῖ δὲ μήθ' οὕτως ὡς οἱ θρασεῖς (τὰ μὲν γὰρ ἐλλείπουσι τὰ δ' ὑπερβάλλουσι) μήθ' οὕτως
1228 b ὡς οἱ δειλοί (καὶ γὰρ οὗτοι ταὐτὸ ποιοῦσι, πλὴν

LIBRO III

I. Hemos dicho en términos generales que las virtudes son medie-dades que dependen de la elección, y que los contrarios son los vicios y cuáles son. Hablemos de esto en seguida, tomando cada cosa por separado, comenzando por el discurso sobre la valentía.

Están todos de acuerdo, o poco menos, en que el valiente es tal con respecto a los miedos y en que la valentía es una de las virtudes. En nuestra tabla descriptiva hemos distinguido anteriormente la osadía y el miedo como contrarios, dado que en cierto modo están contrapuestos entre sí. Está claro igualmente que los caracteres denominados conforme a estas disposiciones serán igualmente opuestos entre sí, como el cobarde, quien es llamado así por tener mayor miedo de lo que es debido y osar menos de lo que es debido, se opone al temerario, el cual es de tal condición por temer menos de lo que debe y osar más de lo que debe, y por esto ha recibido el nombre paronímico que tiene (temerario) por paronimia con temeridad. La valentía, por consiguiente, es la mejor disposición en lo tocante a miedos y osadías, y no hay que ser ni como los temerarios, que yerran tanto por defecto como por exceso, ni tampoco como los cobardes, de los cuales puede decirse otro tanto,

1228 b
οὐ περὶ ταὐτὰ ἀλλ' ἐξ ἐναντίας, τῷ μὲν γὰρ θαρρεῖν ἐλλείπουσι τῷ δὲ φοβεῖσθαι ὑπερβάλλουσι), δῆλον ὡς ἡ μέση διάθεσις θρασύτητος καὶ δειλίας ἐστὶν ἀνδρεία· αὕτη γὰρ βελτίστη.

Δοκεῖ δ' ὁ ἀνδρεῖος ἄφοβος εἶναι ὡς ἐπὶ τὸ
5 πολύ, ὁ δὲ δειλὸς φοβητικός, καὶ ὁ μὲν καὶ πολλὰ καὶ ὀλίγα καὶ μεγάλα καὶ μικρὰ φοβεῖσθαι. καὶ σφόδρα καὶ ταχύ, ὁ δὲ τὸ ἐναντίον ἢ οὐ φοβεῖσθαι ἢ ἠρέμα καὶ μόλις καὶ ὀλιγάκις καὶ μεγάλα· καὶ ὁ μὲν ὑπομένει τὰ φοβερὰ σφόδρα, ὁ δὲ οὐδὲ τὰ ἠρέμα. ποῖα οὖν ὑπομένει ὁ ἀνδρεῖος; πρῶτον,
10 πότερον τὰ αὑτῷ φοβερὰ ἢ τὰ ἑτέρῳ; εἰ μὲν δὴ τὰ ἑτέρῳ φοβερά, οὐθὲν σεμνὸν φαίη ἄν τις εἶναι· εἰ δὲ τὰ αὑτῷ, εἴη ἂν αὑτῷ μεγάλα καὶ πολλὰ φοβερά· τὰ δὲ φοβερὰ φόβου ποιητικὰ ἑκάστῳ ᾧ φοβερά, οἷον εἰ μὲν σφόδρα φοβερά, εἴη ἂν ἰσχυρὸς ὁ φόβος, εἰ δ' ἠρέμα, ἀσθενής· ὥστε συμβαίνει
15 τὸν ἀνδρεῖον μεγάλους φόβους καὶ πολλοὺς φοβεῖσθαι. ἐδόκει δὲ τοὐναντίον ἡ ἀνδρεία ἄφοβον παρασκευάζειν, τοῦτο δ' εἶναι ἐν τῷ ἢ μηθὲν ἢ ὀλίγα φοβεῖσθαι καὶ ἠρέμα καὶ μόλις. ἀλλ' ἴσως τὸ φοβερὸν λέγεται, ὥσπερ καὶ τὸ ἡδὺ καὶ τἀγαθόν, διχῶς. τὰ μὲν γὰρ ἁπλῶς, τὰ δὲ τινὶ μὲν καὶ ἡδέα

aunque no con respecto a las mismas cosas sino a las contrarias, siendo deficientes en la osadía y excediéndose en el miedo. De todo lo cual resulta claro que la valentía es la disposición intermedia entre la temeridad y la cobardía, y por cierto la mejor.

El valiente, por tanto, parece estar por lo común exento de miedo, mientras que el cobarde es un tipo miedoso que teme lo mucho y lo poco, lo grande y lo pequeño, y se aterra mucho y súbitamente, mientras que el otro, por el contrario, o no teme nada en absoluto, o moderadamente y a regañadientes y raramente sólo las cosas de gran magnitud. El valiente sabe afrontar cosas en extremo formidables, mientras que el cobarde no afronta ni lo que es ligeramente formidable.

¿Qué cosas debe entonces afrontar el valiente? Y ante todo, ¿afronta las cosas temibles para él o para otro? Porque si afronta las cosas temibles para otro, podría decirse que no tiene nada de notable, mientras que si se trata de cosas temibles para él, deben ser cosas grandes y numerosas. Temibles son, en efecto, las cosas que producen temor en el sujeto a quien parecen temibles, de suerte que si son muy temerosas el temor será fuerte, y si ligeramente temerosas, el temor será débil, de lo que se sigue que el valiente experimenta muchos y grandes temores. Parecería, por el contrario, que la valentía pusiese al valiente al abrigo de todo temor, y que consistiese o en no temer nada, o pocas cosas levemente o difícilmente. Lo que pasa tal vez es que el término "temible", al igual que "placentero" y "bueno", predícase en doble sentido. Hay cosas, en efecto, que revisten dichas cualidades en sentido absoluto, mien-

1228 b
20 καὶ ἀγαθά ἐστιν, ἁπλῶς δ' οὔ, ἀλλὰ τοὐναντίον φαῦλα καὶ οὐχ ἡδέα, ὅσα τοῖς πονηροῖς ὠφέλιμα, καὶ ὅσα ἡδέα τοῖς παιδίοις ᾗ παιδία. ὁμοίως δὲ καὶ τὰ φοβερὰ τὰ μὲν ἁπλῶς ἐστί, τὰ δὲ τινί· ἃ μὲν δὴ ὁ δειλὸς φοβεῖται ᾗ δειλός, τὰ μὲν οὐδενί
25 ἐστι φοβερά, τὰ δ' ἠρέμα· τὰ δὲ τοῖς πλείστοις. φοβερά, καὶ ὅσα τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει, ταῦθ' ἁπλῶς φοβερὰ λέγομεν. ὁ δ' ἀνδρεῖος πρὸς ταῦτ' ἔχει ἀφόβως, καὶ ὑπομένει τὰ τοιαῦτα φοβερά, ἃ ἔστι μὲν ὡς φοβερὰ αὐτῷ ἔστι δ' ὡς οὔ, ᾗ μὲν ἄνθρωπος φοβερά, ᾗ δ' ἀνδρεῖος οὐ φοβερὰ ἀλλ'
30 ἢ ἠρέμα, ἢ οὐδαμῶς. ἔστι μέντοι φοβερὰ ταῦτα· τοῖς γὰρ πλείστοις φοβερά. διὸ καὶ ἐπαινεῖται ἡ ἕξις· ὥσπερ γὰρ ὁ ἰσχυρὸς καὶ ὑγιεινὸς ἔχει. καὶ γὰρ οὗτοι οὐ τῷ ὑπὸ μηθενὸς ὁ μὲν πόνου τρίβεσθαι ὁ δ' ὑπὸ μηδεμιᾶς ὑπερβολῆς τοιοῦτοί εἰσιν, ἀλλὰ τῷ ὑπὸ τούτων ἀπαθεῖς εἶναι ἢ ἁπλῶς ἢ ἠρέμα
35 ὑφ' ὧν οἱ πολλοὶ καὶ οἱ πλεῖστοι. οἱ μὲν οὖν νοσώδεις καὶ ἀσθενεῖς καὶ δειλοὶ καὶ ὑπὸ τῶν κοινῶν παθημάτων πάσχουσί τι, πλὴν θᾶττόν τε καὶ μᾶλλον ἢ οἱ πολλοί, . . . καὶ ἔτι ὑφ' ὧν οἱ πολλοὶ πάσχουσιν, ὑπὸ τούτων ἀπαθεῖς ἢ ὅλως ἢ ἠρέμα.

Ἀπορεῖται δ' εἰ τῷ ἀνδρείῳ οὐθέν ἐστι φοβερόν,

tras que otras son placenteras y buenas para alguno, pero no en sentido absoluto, sino que por el contrario son malas y desagradables, como lo son las cosas útiles a los malvados, y las cosas placenteras a los niños en su condición de niños. Pues de manera semejante de las cosas temibles unas lo son en absoluto, y otras sólo para alguno. Las cosas que el cobarde teme en su condición de cobarde no son temibles para nadie, o a lo más muy poco, mientras que lo que es temible para la mayoría, por serlo para la naturaleza humana, a esto llamámoslo temible en absoluto. El valiente, por su parte, se comporta sin miedo frente a estas cosas y lleva sobre sí las cosas temibles y que para él mismo son y no son temibles; temibles en cuanto hombre, pero en cuanto valiente no son temibles para nada, o a lo más levemente, y sin embargo trátase de cosas realmente temibles por serlo para la mayoría. Por esto es laudable este hábito, por estar en la línea del hombre fuerte y sano. Y estos son tales no porque no los agote ningún trabajo o ningún exceso, sino por no ser afectados en absoluto, o a lo más ligeramente, por las cosas que afectan a los muchos o a los más. Los enfermos, los débiles y los cobardes, por el contrario, son afectados por las afecciones a todos comunes, pero de manera más rápida y más intensamente que la mayoría de los hombres... y por otra parte no son afectados o a lo más ligeramente afectados por cosas que afectan a los más.

Con respecto al valiente surge la aporía de si no hay nada que

1228 b οὐδ' ἂν φοβηθείη. ἢ οὐθὲν κωλύει τὸν εἰρημένον
1229 a τρόπον; ἡ γὰρ ἀνδρεία ἀκολούθησις τῷ λόγῳ ἐστίν, ὁ δὲ λόγος τὸ καλὸν αἱρεῖσθαι κελεύει. διὸ καὶ ὁ μὴ διὰ τοῦτον ὑπομένων αὐτά, οὗτος ἤτοι ἐξέστηκεν ἢ θρασύς· ὁ δὲ διὰ τὸ καλὸν ἄφοβος
5 καὶ ἀνδρεῖος μόνος. ὁ μὲν οὖν δειλὸς καὶ ἃ μὴ δεῖ φοβεῖται, ὁ δὲ θρασὺς καὶ ἃ μὴ δεῖ θαρρεῖ· ὁ δ' ἀνδρεῖος ἄμφω ἃ δεῖ, καὶ ταύτῃ μέσος ἐστίν, ἃ γὰρ ἂν ὁ λόγος κελεύῃ, ταῦτα καὶ θαρρεῖ καὶ φοβεῖται· ὁ δὲ λόγος τὰ μεγάλα λυπηρὰ καὶ φθαρτικὰ οὐ κελεύει ὑπομένειν, ἂν μὴ καλὰ ᾖ. ὁ
10 μὲν οὖν θρασύς, καὶ εἰ μὴ κελεύει, ταῦτα θαρρεῖ, ὁ δὲ δειλὸς οὐδ' ἂν κελεύῃ· ὁ δ' ἀνδρεῖος μόνος ἐὰν κελεύῃ.

Ἔστι δ' εἴδη ἀνδρείας πέντε λεγόμενα καθ' ὁμοιότητα· τὰ αὐτὰ γὰρ ὑπομένουσιν, ἀλλ' οὐ διὰ τὰ αὐτά. μία μὲν πολιτική· αὕτη δ' ἐστὶν ἡ δι' αἰδῶ οὖσα. δευτέρα ἡ στρατιωτική· αὕτη δὲ δι'
15 ἐμπειρίαν καὶ τὸ εἰδέναι, οὐχ ὥσπερ Σωκράτης ἔφη, τὰ δεινά, ἀλλὰ τὰς βοηθείας τῶν δεινῶν. τρίτη δ' ἡ δι' ἀπειρίαν καὶ ἄγνοιαν, δι' ἣν τὰ παιδία καὶ οἱ μαινόμενοι οἱ μὲν ὑπομένουσι τὰ φερόμενα οἱ δὲ λαμβάνουσι τοὺς ὄφεις. ἄλλη δ' ἡ κατ' ἐλπίδα, καθ' ἣν οἵ τε κατευτυχηκότες
20 πολλάκις ὑπομένουσι τοὺς κινδύνους καὶ οἱ μεθύοντες· εὐέλπιδας γὰρ ποιεῖ ὁ οἶνος. ἄλλη δὲ

sea temible para él, o si en general es inaccesible al miedo, aunque nada impide lo contrario de la manera antes descrita. La valentía, en efecto, consiste en ir en pos de la razón, y la razón ordena la elección del bien, por lo cual el que afronta los peligros pero no por este motivo, o está fuera de sí o es un temerario, y sólo el exento de miedo por causa del bien es el valiente. Mientras que el cobarde teme aun lo que no debe temer, y el temerario osa aun lo que no debe osar, el valiente, por su parte, teme y osa lo que debe ser, por lo cual está en el término medio, porque osa o teme lo que la razón le ordena; ahora bien, la razón no le ordena soportar grandes dolores o daños a no ser por causa del bien. El temerario, en consecuencia, se muestra osado aun en aquello que no ordena la razón, y el cobarde, a su vez, no se atreve ni aun en aquello ordenado por la razón, mientras que el valiente sólo se atiene al dictamen de la razón.

Hay cinco especies de valentía, que designamos todas con este nombre en razón de su semejanza. Una es el valor cívico, y proviene del pundonor. La segunda es el valor militar, y proviene de la experiencia y del conocimiento no de los peligros, como decía Sócrates,[21] sino de los recursos para hacer frente al peligro. La tercera es la que tiene por origen la inexperiencia y la ignorancia, por la cual los niños y los locos soportan lo que se les ofrece y empuñan directamente las serpientes. Otra especie es la que viene de la esperanza, por la cual los que generalmente han andado con buena fortuna afrontan los peligros, y también los beodos, a quienes el vino llena de esperanza. Otra especie es la proveniente de

1229 a διὰ πάθος ἀλόγιστον, οἷον δι' ἔρωτα καὶ θυμόν. ἄν τε γὰρ ἐρᾷ, θρασὺς μᾶλλον ἢ δειλός, καὶ ὑπομένει πολλοὺς κινδύνους, ὥσπερ ὁ ἐν Μεταποντίῳ τὸν τύραννον ἀποκτείνας καὶ ὁ ἐν Κρήτῃ
25 μυθολογούμενος· καὶ δι' ὀργὴν καὶ θυμὸν ὡσαύτως· ἐκστατικὸν γὰρ ὁ θυμός. διὸ καὶ οἱ ἄγριοι σύες ἀνδρεῖοι δοκοῦσιν εἶναι, οὐκ ὄντες· ὅταν γὰρ ἐκστῶσι, τοιοῦτοι εἰσίν, εἰ δὲ μή, ἀνώμαλοι, ὥσπερ οἱ θρασεῖς. ὅμως δὲ μάλιστα φυσικὴ ἡ τοῦ θυμοῦ· ἀήττητον γὰρ ὁ θυμός, διὸ καὶ οἱ παῖδες ἄριστα μάχονται. διὰ νόμον δὲ ἡ πολιτικὴ
30 ἀνδρεία. κατ' ἀλήθειαν δὲ οὐδεμία τούτων, ἀλλὰ πρὸς τὰς παρακελεύσεις τὰς ἐν τοῖς κινδύνοις χρήσιμα ταῦτα πάντα.

Περὶ δὲ τῶν φοβερῶν νῦν μὲν ἁπλῶς εἰρήκαμεν, βέλτιον δὲ διορίσασθαι μᾶλλον. ὅλως μὲν οὖν φοβερὰ λέγεται τὰ ποιητικὰ φόβου, τοιαῦτα δ'
35 ἐστὶν ὅσα φαίνεται ποιητικὰ λύπης φθαρτικῆς· τοῖς γὰρ ἄλλην τινὰ προσδεχομένοις λύπην ἑτέρα μὲν ἄν τις ἴσως λύπη γένοιτο καὶ πάθος ἕτερον, φόβος δ' οὐκ ἔσται, οἷον εἴ τις προορῷτο ὅτι λυπήσεται λύπην ἣν οἱ φθονοῦντες λυποῦνται, ἢ τοιαύτην οἵαν οἱ ζηλοῦντες ἢ οἱ αἰσχυνόμενοι.
40 ἀλλ' ἐπὶ μόναις ταῖς τοιαύταις φαινομέναις ἔσεσθαι λύπαις φόβος γίνεται ὅσων ἡ φύσις ἀναιρετικὴ τοῦ
1229 b ζῆν. διὸ καὶ σφόδρα τινὲς ὄντες μαλακοὶ περὶ ἔνια ἀνδρεῖοί εἰσι, καὶ ἔνιοι σκληροὶ καὶ καρτερικοὶ καὶ δειλοί. καὶ δὴ καὶ δοκεῖ σχεδὸν ἴδιον τῆς

una pasión irracional, como el amor o la cólera. Si un hombre está enamorado, en efecto, es más bien temerario que cobarde y arrostra muchos peligros, como el hombre que mató al tirano de Metaponte, [22] o como aquel de quien se habla en la mitología cretense. La cólera y los arrebatos del corazón nos arrastran a cosas semejantes al ponerlo a uno la ira fuera de sí, y de ahí que se piense que son valientes los jabalíes cuando no lo son, ya que parecen tales cuando están fuera de sí, pero en caso contrario son tan tornadizos como los temerarios. Con todo ello la valentía que nace de la ira es la más natural de todas, por ser invencible la ira, y por esto los niños se baten tan bien. El valor cívico, por su parte, está regido por la ley. El verdadero valor, sin embargo, no está en ninguna de las susodichas especies, y por más que sean todas útiles para exhortarnos en los peligros.

Después de haber hablado de las cosas temibles en términos generales será mejor hacerlo con mayor precisión. En general dícense cosas temibles aquellas que producen temor, y lo son al parecer las que pueden producirnos un dolor capaz de destruirnos. Cuando por el contrario se espera un dolor de otra especie, puede muy bien sentirse otro dolor o sufrimiento, pero ya no el miedo, como si uno presiente que habrá de sufrir la pena que sufren los envidiosos, los celosos o los vergonzosos. El miedo, sin embargo, engéndrase únicamente por la inminencia de dolores capaces por su naturaleza de destruir nuestra vida. De ahí que ciertas gentes muelles sean valientes en determinadas situaciones, y que otras gentes, tan duras como perseverantes, puedan ser cobardes.

Piénsase además que el carácter propio de la valentía resulta

1229 b ἀνδρείας εἶναι τὸ περὶ τὸν θάνατον καὶ τὴν τούτου
5 λύπην ἔχειν πώς· εἰ γάρ τις εἴη τοιοῦτος οἷος πρὸς ἀλέας καὶ ψύχη καὶ τὰς τοιαύτας λύπας ὑπομενετικὸς ὡς ὁ λόγος, ἀκινδύνους οὔσας, πρὸς δὲ τὸν θάνατον καὶ μαλακὸς καὶ περίφοβος, μὴ δι' ἄλλο τι πάθος ἀλλὰ δι' αὐτὴν τὴν φθοράν, ἄλλος δὲ πρὸς μὲν ἐκείνας μαλακός, πρὸς δὲ τὸν θάνατον
10 ἀπαθής, ἐκεῖνος μὲν ἂν εἶναι δόξειε δειλός, οὗτος δ' ἀνδρεῖος. καὶ γὰρ κίνδυνος ἐπὶ τοῖς τοιούτοις λέγεται μόνοις τῶν φοβερῶν ὅταν πλησίον ᾖ τὸ τῆς τοιαύτης φθορᾶς ποιητικόν, φαίνεται δὲ κίνδυνος ὅταν πλησίον φαίνηται.

Τὰ μὲν οὖν φοβερὰ περὶ ὅσα φαμὲν εἶναι τὸν ἀνδρεῖον εἴρηται δὴ ὅτι τὰ φαινόμενα ποιητικὰ
15 λύπης τῆς φθαρτικῆς, ταῦτα μέντοι πλησίον τε φαινόμενα καὶ μὴ πόρρω, καὶ τοσαῦτα τῷ μεγέθει ὄντα ἢ φαινόμενα ὥστ' εἶναι σύμμετρα πρὸς ἄνθρωπον· ἔνια γὰρ ἀνάγκη παντὶ φαίνεσθαι ἀνθρώπῳ φοβερὰ καὶ διαταράττειν, οὐθὲν γὰρ κωλύει, ὥσπερ θερμὰ καὶ ψυχρὰ καὶ τῶν ἄλλων
20 δυνάμεων ἐνίας ὑπὲρ ἡμᾶς εἶναι καὶ τὰς τοῦ ἀνθρωπίνου σώματος ἕξεις, οὕτω καὶ τῶν περὶ τὴν ψυχὴν παθημάτων.

Οἱ μὲν οὖν δειλοὶ καὶ θρασεῖς διαψεύδονται διὰ τὰς ἕξεις, τῷ μὲν γὰρ δειλῷ τά τε μὴ φοβερὰ δοκεῖ φοβερὰ εἶναι καὶ τὰ ἠρέμα σφόδρα, τῷ δὲ θρασεῖ
25 τοὐναντίον τά τε φοβερὰ θαρραλέα καὶ τὰ σφόδρα ἠρέμα· τῷ δ' ἀνδρείῳ τἀληθῆ μάλιστα. διόπερ οὔτ' εἴ τις ὑπομένει τὰ φοβερὰ δι' ἄγνοιαν, ἀνδρεῖος,

especialmente en lo tocante a la muerte y al dolor que pueda causarnos. Podrá uno, en efecto, soportar el calor y el frío y las otras penas que ordena la razón y que no encierran peligro, y si fuese, por el contrario, débil y excesivamente miedoso en lo tocante a la muerte, no por otro sentimiento sino por el de llevar consigo la destrucción, pasará por cobarde, mientras que otro que se muestre débil frente a aquellas sensaciones, pero impasible frente a la muerte, pasará por valiente. No hablamos de peligros, en efecto, sino cuando las cosas temibles están tan cerca de nosotros como para llevar consigo la destrucción, y en la medida en que aparece la cercanía aparece el peligro.

Las cosas temibles, en suma, con respecto a las cuales hablamos del valiente, son, según dijimos, aquellas que pueden producir un dolor capaz de destruirnos, con tal que se nos muestren como próximas y no lejanas, y tales que por su magnitud real o aparente guarden cierta simetría con el hombre. Hay, en efecto, ciertas cosas que necesariamente aparecen temibles a cualquier hombre y que a todos los ponen a temblar, porque así como nada impide que el calor y el frío y otras fuerzas semejantes estén por encima de nosotros y otras fuerzas superiores a las capacidades del cuerpo humano, otro tanto debe ser en lo concerniente a las pasiones del alma.

A los cobardes y a los temerarios los engaña, pues, la disposición en que se encuentran, ya que al cobarde le parecen temibles cosas que no lo son, y las cosas poco temibles le parecen serlo excesivamente, mientras que al temerario, por el contrario, lo que es temible inspírale confianza y lo que es muy temible parécele serlo muy poco, y al valiente en fin, las cosas le aparecen en su entera verdad. Por lo cual no es uno valiente cuando afronta las cosas temibles por

1229 b
οἷον εἴ τις τοὺς κεραυνοὺς ὑπομένοι φερομένους διὰ μανίαν, οὔτ' εἰ γινώσκων ὅσος ὁ κίνδυνος, διὰ θυμόν, οἷον οἱ Κελτοὶ πρὸς τὰ κύματα ὅπλα
30 ἀπαντῶσι λαβόντες· καὶ ὅλως ἡ βαρβαρικὴ ἀνδρεία μετὰ θυμοῦ ἐστίν. ἔνιοι δὲ καὶ δι' ἄλλας ἡδονὰς ὑπομένουσιν· καὶ γὰρ ὁ θυμὸς ἡδονὴν ἔχει τινά, μετ' ἐλπίδος γάρ ἐστι τιμωρίας. ἀλλ' ὅμως οὔτ' εἰ διὰ ταύτην οὔτ' εἰ δι' ἄλλην ἡδονὴν ὑπομένει τις τὸν θάνατον, ἢ φυγὴν μειζόνων λυπῶν, οὐδεὶς
35 δικαίως ἂν ἀνδρεῖος λέγοιτο τούτων. εἰ γὰρ ἦν ἡδὺ τὸ ἀποθνήσκειν, πολλάκις ἂν δι' ἀκρασίαν ἀπέθνησκον οἱ ἀκόλαστοι, ὥσπερ καὶ νῦν αὐτοῦ μὲν τοῦ ἀποθνήσκειν οὐκ ὄντος ἡδέος, τῶν ποιητικῶν δ' αὐτοῦ, πολλοὶ δι' ἀκρασίαν περιπίπτουσιν εἰδότες, ὧν οὐδεὶς ἂν ἀνδρεῖος εἶναι δόξειεν, εἰ καὶ πάνυ ἑτοίμως ἀποθνήσκειν. οὔτ'
40 εἰ φεύγοντες τὸ πονεῖν, ὅπερ πολλοὶ ποιοῦσιν, οὐδὲ τῶν τοιούτων οὐθεὶς ἀνδρεῖος, καθάπερ καὶ
1230 a Ἀγάθων φησὶ

> φαῦλοι βροτῶν γὰρ τοῦ πονεῖν ἡσσώμενοι
> θανεῖν ἐρῶσιν.

ὥσπερ καὶ τὸν Χείρωνα μυθολογοῦσιν οἱ ποιηταὶ διὰ τὴν ἀπὸ τοῦ ἕλκους ὀδύνην εὔξασθαι ἀποθανεῖν ἀθάνατον ὄντα. παραπλησίως δὲ τούτοις καὶ ὅσοι
5 δι' ἐμπειρίαν ὑπομένουσι τοὺς κινδύνους, ὅνπερ τρό-

ignorancia, como cuando alguno, llevado de la locura, soporta el rayo, ni cuando, conociendo la magnitud del peligro, le hace frente por fogosidad, como los celtas que empuñan las armas para marchar al encuentro de las olas,[23] y en general la bravura de los bárbaros va acompañada de arrebato pasional.

A veces arróstrase el peligro por causa de otros placeres, pues aun la ira encierra cierto placer por la esperanza que se tiene de la venganza. Si alguno, sin embargo, seducido por este u otro placer, o por evitarse mayores males, se resuelve a arrostrar la muerte, nadie a justo título podría llamarlo valiente. Si el morir, en efecto, fuera un placer, muchos intemperantes, arrastrados por su incontinencia, se darían la muerte, tal como sucede ahora, cuando siendo placenteras las cosas que provocan la muerte, aunque ella misma no lo sea, hay muchos que por su incontinencia se precipitan a ella a sabiendas de lo que hacen, y ninguno de ellos podría pasar por valiente, y por más que esté del todo aparejado a morir. Ni de los muchos que mueren por no sufrir, ninguno es valiente, según lo dice Agatón:[24]

"De los mortales los más viles,
vencidos de la fatiga, aman la muerte."

Que fue el caso de Quirón,[25] el cual, en la fábula urdida por los poetas, por causa del dolor de su herida imploró su muerte, siendo como era inmortal. Pues otro tanto puede decirse de los que por la experiencia que de ellos tienen afrontan los peligros,

1230 a
που σχεδὸν οἱ πλεῖστοι τῶν στρατιωτικῶν ἀνθρώπων ὑπομένουσιν. αὐτὸ γὰρ τοὐναντίον ἔχει ἢ ὡς ᾤετο Σωκράτης, ἐπιστήμην οἰόμενος εἶναι τὴν ἀνδρείαν. οὔτε γὰρ διὰ τὸ εἰδέναι τὰ φοβερὰ θαρροῦσιν οἱ ἐπὶ τοὺς ἱστοὺς ἀναβαίνειν ἐπιστάμενοι,
10 ἀλλ' ὅτι ἴσασι τὰς βοηθείας τῶν δεινῶν· οὔτε δι' ὃ θαρραλεώτερον ἀγωνίζονται, τοῦτο ἀνδρεία, καὶ γὰρ ἂν ἡ ἰσχὺς καὶ ὁ πλοῦτος κατὰ Θέογνιν ἀνδρεία εἶεν·

πᾶς γὰρ ἀνὴρ πενίῃ δεδμημένος.

φανερῶς δ' ἔνιοι δειλοὶ ὄντες ὅμως ὑπομένουσι δι' ἐμπειρίαν, τοῦτο δὲ ὅτι οὐκ οἴονται κίνδυνον
15 εἶναι, ἴσασι γὰρ τὰς βοηθείας. σημεῖον δέ· ὅταν γὰρ μὴ ἔχειν οἴωνται βοήθειαν ἀλλ' ἤδη πλησίον ᾖ τὸ δεινόν, οὐχ ὑπομένουσιν. ἀλλὰ πάντων τῶν τοιούτων αἰτίων οἱ διὰ τὴν αἰδῶ ὑπομένοντες μάλιστα φανεῖεν ἂν ἀνδρεῖοι, καθάπερ καὶ Ὅμηρος τὸν Ἕκτορά φησιν ὑπομεῖναι τὸν κίνδυνον τὸν πρὸς τὸν Ἀχιλλέα·

20 Ἕκτορα δ' αἰδὼς εἷλε·

καὶ·

Πουλυδάμας μοι πρῶτος ἐλεγχείην ἀναθήσει.

καὶ ἐστὶν ἡ πολιτικὴ ἀνδρεία αὕτη. ἡ δ' ἀληθὴς οὔτε αὕτη οὔτ' ἐκείνων οὐδεμία, ἀλλ' ὁμοία μέν, ὥσπερ καὶ ἡ τῶν θηρίων, ἃ διὰ τὸν θυμὸν ὁμόσε τῇ πληγῇ φέρεται. οὔτε γὰρ ὅτι ἀδοξήσει δεῖ

como lo hacen la mayoría de los soldados, al contrario de lo que pensaba Sócrates, quien creía que la valentía era una ciencia. Ni tampoco los que son expertos en escalar los mástiles de los navíos, no son atrevidos porque conozcan las cosas temibles, sino porque saben cómo protegerse de los peligros. Ni tampoco puede llamarse valor al motivo que les hace combatir con mayor osadía, ya que en este caso la fuerza y la riqueza serían la valentía, conforme al dicho de Teognis: [26]

"No hay hombre que no sea domado por la pobreza."

Hay gentes, además, que aun siendo notoriamente cobardes, afrontan los peligros por la experiencia que tienen de ellos, por lo que no creen que se trate de verdadero peligro, conociendo como conocen los medios de afrontarlos y la prueba está en que cuando el peligro está próximo y se ven frente a él sin recurso alguno, no lo afrontan. Y entre todas las sobredichas causas (de afrontar el peligro) están aquellos que lo afrontan por un sentimiento de pundonor, y éstos parecen ser por excelencia los valientes, como Homero lo predica de Héctor al afrontar éste el peligro de encontrarse con Aquiles:

"El pundonor se apoderó de Héctor." [27]

Y en seguida:

"Polidamas el primero me llenará de injurias." [28]

Lo cual es el valor cívico. El verdadero valor, por lo demás, no es ninguno de los antedichos, aunque le son semejantes, como el valor de las fieras que se irritan con pasión cuando reaccionan al golpe. Porque no es por temer el deshonor por lo que debe

1230 a μένειν φοβούμενον, οὔτε δι' ὀργήν, οὔτε διὰ τὸ
25 μὴ νομίζειν ἀποθανεῖσθαι ἢ διὰ τὸ δυνάμεις ἔχειν φυλακτικάς· οὐδὲ γὰρ οἰήσεται οὕτω γε φοβερὸν εἶναι οὐθέν. ἀλλ' ἐπειδὴ πᾶσά γ' ἀρετὴ προαιρετική (τοῦτο δὲ πῶς λέγομεν, εἴρηται πρότερον, ὅτι ἕνεκά τινος πάντα αἱρεῖσθαι ποιεῖ, καὶ τοῦτό ἐστι τὸ οὗ ἕνεκα τὸ καλόν), δῆλον ὅτι καὶ ἡ
30 ἀνδρεία ἀρετή τις οὖσα ἕνεκά τινος ποιήσει τὰ φοβερὰ ὑπομένειν, ὥστ' οὔτε δι' ἄγνοιαν (ὀρθῶς γὰρ μᾶλλον ποιεῖ κρίνειν) οὔτε δι' ἡδονήν, ἀλλ' ὅτι καλόν, ἐπεί, ἄν γε μὴ καλὸν ᾖ ἀλλὰ μανικόν, οὐχ ὑπομενεῖ · αἰσχρὸν γάρ.

Περὶ ποῖα μὲν οὖν ἐστὶν ἡ ἀνδρεία μεσότης καὶ
35 τίνων καὶ διὰ τί, καὶ τὰ φοβερὰ τίνα δύναμιν ἔχει, σχεδὸν εἴρηται κατὰ τὴν παροῦσαν ἔφοδον ἱκανῶς.

II. Περὶ δὲ σωφροσύνης καὶ ἀκολασίας μετὰ ταῦτα διελέσθαι πειρατέον. λέγεται δ' ὁ ἀκόλαστος πολλαχῶς. ὅ τε γὰρ μὴ κεκολασμένος πως μηδ'
1230 b ἰατρευμένος, ὥσπερ ἄτμητος ὁ μὴ τετμημένος· καὶ τούτων ὁ μὲν δυνατὸς ὁ δ' ἀδύνατος· ἄτμητον γὰρ τό τε μὴ δυνάμενον τμηθῆναι καὶ τὸ δυνατὸν μὲν μὴ τετμημένον δέ, τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ τὸ ἀκόλαστον· καὶ γὰρ τὸ μὴ πεφυκὸς δέχεσθαι
5 κόλασιν, καὶ τὸ πεφυκὸς μὲν μὴ κεκολασμένον δὲ

uno mantenerse en su puesto, ni por cólera, ni por pensar que no hemos de morir o por contar con fuerzas protectoras, ya que en tal caso no pensaría en la existencia de algo temeroso. Recordemos que toda virtud es una disposición deliberada, y que, según dijimos con antelación, la virtud nos hace elegir siempre los medios en vista de un fin, siendo el bien este fin, por lo que es claro que la valentía, siendo una virtud, hará que afrontemos las cosas temibles en vista de algún fin, y esto no por ignorancia (ya que la virtud ejerce más bien una función judicativa) ni tampoco por placer, sino por ser el bien este fin, porque si en esto interviene un acto nada noble sino insensato, sería una vergüenza exponerse al peligro.

He ahí, sobre poco más o menos, lo que teníamos que decir en lo tocante a la valentía, la cual se ha declarado suficientemente al presente propósito.

II. Después de lo cual hemos de tratar de distinguir entre la templanza y la intemperancia. Intemperante dícese en muchos sentidos. Significa (ateniéndonos al término griego) el que no ha sido castigado o curado, como el individuo indiviso es el que no ha sido dividido, y sea o no capaz de división, por lo que indiviso significa tanto lo que no puede dividirse como lo que, pudiendo dividirse, no ha sido dividido. Pues lo mismo el intemperante, que puede ser tanto el que por su naturaleza es incapaz de disci-

1230 b

περὶ ἁμαρτίας περὶ ἃς ὀρθοπραγεῖ ὁ σώφρων, ὥσπερ οἱ παῖδες· κατὰ ταύτην γὰρ ἀκόλαστοι λέγονται τὴν ἀκολασίαν, ἔτι δ' ἄλλον τρόπον οἱ δυσίατοι καὶ οἱ ἀνίατοι πάμπαν διὰ κολάσεως. πλεοναχῶς δὲ λεγομένης τῆς ἀκολασίας, ὅτι μὲν
10 περὶ ἡδονάς τινας καὶ λύπας εἰσί, φανερόν, καὶ ὅτι ἐν τῷ περὶ ταύτας διακεῖσθαί πως καὶ ἀλλήλων διαφέρουσι καὶ τῶν ἄλλων· διεγράψαμεν δὲ πρότερον πῶς τὴν ἀκολασίαν ὀνομάζοντες μεταφέρομεν. τοὺς δὲ ἀκινήτως ἔχοντας δι' ἀναισθησίαν πρὸς ταύτας τὰς ἡδονὰς οἱ μὲν καλοῦσιν ἀναισθήτους,
15 οἱ δ' ἄλλοις ὀνόμασι τοιούτοις προσαγορεύουσιν· ἔστι δ' οὐ πάνυ γνώριμον τὸ πάθος οὐδ' ἐπιπόλαιον διὰ τὸ πάντας ἐπὶ θάτερον ἁμαρτάνειν μᾶλλον καὶ πᾶσιν εἶναι σύμφυτον τὴν τῶν τοιούτων ἡδέων ἧτταν καὶ αἴσθησιν. μάλιστα δ' εἰσὶ τοιοῦτοι οἵους οἱ κωμῳδοδιδάσκαλοι παράγουσιν ἀγροίκους, οἳ
20 οὐδὲ τὰ μέτρια καὶ τὰ ἀναγκαῖα πλησιάζουσι τοῖς ἡδέσιν.

Ἐπεὶ δ' ὁ σώφρων ἐστὶ περὶ ἡδονάς, ἀνάγκη καὶ περὶ ἐπιθυμίας τινὰς αὐτὸν εἶναι. δεῖ δὴ λαβεῖν περὶ τίνας. οὐ γὰρ περὶ πάσας οὐδὲ περὶ ἅπαντα τὰ ἡδέα ὁ σώφρων σώφρων ἐστίν, ἀλλὰ τῇ μὲν δόξῃ περὶ δύο τῶν αἰσθητῶν, περί τε τὸ
25 γευστὸν καὶ τὸ ἁπτόν, τῇ δ' ἀληθείᾳ περὶ τὸ

plina, como el que siendo naturalmente capaz, no ha sido refrenado en los errores con respecto a los cuales el temperante obra rectamente, como acontece con los niños, a quienes se llama intemperantes con arreglo a este tipo de intemperancia. Con arreglo a otro sentido del término, sin embargo, por intemperantes entendemos las personas difíciles de curar o incurables en absoluto por un castigo cualquiera. De cualquier modo, en fin, que se predique la intemperancia en los múltiples sentidos que tiene, lo que es manifiesto es que la intemperancia tiene que ver con ciertos placeres y dolores, y que es en el modo de comportarse con respecto a los mismos en lo que la virtud y el vicio difieren entre sí y de otras disposiciones. Con antelación hemos mostrado cómo a otros estados aplicamos por analogía el nombre de intemperancia. En cuanto a los que por su insensibilidad no reaccionan con respecto a dichos placeres, hay quienes los llaman insensibles, y otros los designan con otros nombres. Esta afección, empero, no es muy conocida ni por lo común salta a la vista, por errar los más hacia el otro extremo, siendo innata en todos la tendencia a dejarse vencer de dichos placeres al ser sensibles a ellos. Los insensibles, en cambio, son como los rústicos que los comediógrafos introducen en la escena, que no tienen ningún trato con los placeres, ni siquiera con los moderados y necesarios.

Puesto que el hombre temperante lo es en lo tocante a los placeres, ha de serlo necesariamente también con respecto a ciertos deseos, y es preciso, por tanto, establecer cuáles son. No es, en efecto, con respecto a todos los placeres ni a todas las cosas placenteras que el temperante es temperante, sino que lo es, a lo que parece, en lo tocante a dos sensaciones, el gusto y el tacto. El temperante,

1230 b ἁπτόν· περὶ γὰρ τὴν διὰ τῆς ὄψεως ἡδονὴν τῶν καλῶν (ἄνευ ἐπιθυμίας ἀφροδισίων) ἢ λύπην τῶν αἰσχρῶν, καὶ περὶ τὴν διὰ τῆς ἀκοῆς τῶν εὐαρμόστων ἢ ἀναρμόστων, ἔτι δὲ πρὸς τὰς δι' ὀσφρήσεως, τάς τε ἀπὸ εὐωδίας καὶ τὰς ἀπὸ δυσ-
80 ωδίας, οὐκ ἔστιν ὁ σώφρων· οὐδὲ γὰρ ἀκόλαστος οὐδεὶς λέγεται τῷ πάσχειν ⟨ὑπὸ τούτων⟩ ἢ μὴ πάσχειν· εἰ γοῦν τις ἢ καλὸν ἀνδριάντα θεώμενος ἢ ἵππον ἢ ἄνθρωπον, ἢ ἀκροώμενος ᾄδοντος, μὴ βούλοιτο μήτε ἐσθίειν μήτε πίνειν μήτε ἀφροδισιάζειν, ἀλλὰ τὰ μὲν καλὰ θεωρεῖν τῶν δ' ᾀδόντων
85 ἀκούειν, οὐκ ἂν δόξειεν ἀκόλαστος εἶναι, ὥσπερ οὐδ' οἱ κηλούμενοι παρὰ ταῖς Σειρῆσιν. ἀλλὰ περὶ τὰ δύο τῶν αἰσθητῶν ταῦτα περὶ ἅπερ καὶ τἆλλα θηρία μόνα τυγχάνει αἰσθητικῶς ἔχοντα καὶ χαίροντα καὶ λυπούμενα, περὶ τὰ γευστὰ καὶ ἁπτά, περὶ δὲ τὰ τῶν ἄλλων αἰσθήσεων ἡδέα
1231 a σχεδὸν ὁμοίως ἅπαντα φαίνεται ἀναισθήτως διακείμενα, οἷον περὶ εὐαρμοστίαν ἢ κάλλος· οὐθὲν γὰρ ὅ τι καὶ ἄξιον λόγου φαίνεται πάσχοντα αὐτῇ τῇ θεωρίᾳ τῶν καλῶν ἢ τῇ ἀκροάσει τῶν εὐαρμόστων, εἰ μή τί που συμβέβηκε τερατῶδες. ἀλλ'
5 οὐδὲ πρὸς τὰ εὐώδη ἢ δυσώδη· καίτοι τάς γε αἰσθήσεις ὀξυτέρας ἔχουσι πάσας, ἀλλὰ καὶ τῶν ὀσμῶν ταύταις χαίρουσιν ὅσαι κατὰ συμβεβηκὸς εὐφραίνουσιν, ἀλλὰ μὴ καθ' αὑτάς· λέγω δὲ μὴ καθ' αὑτὰς αἷς ἢ ἐλπίζοντες χαίρομεν ἢ μεμνημέ-

en efecto, no lo es con respecto al placer que proviene de la vista de las cosas bellas (a no ser que intervenga el deseo erótico) ni con relación a la pena que nos da la vista de cosas feas, ni con respecto al placer o displacer proveniente de oír sonidos armónicos o desarmónicos, ni tampoco con relación a los placeres o displaceres del olfato, provenientes de los buenos o malos olores. Nadie es llamado intemperante porque experimente o no sensaciones de este género. Si a uno, por ejemplo, contemplando una bella estatua, un caballo o un hombre, o escuchando a un aeda, no le viene en deseo ni comer ni beber ni hacer el amor, sino únicamente contemplar las bellas cosas y escuchar los cantos, no parecería ser intemperante, como no lo son tampoco los hechizados por las sirenas. La intemperancia, por lo contrario, guarda relación con las dos sensaciones por las cuales únicamente los otros animales dotados de sensibilidad experimentan placer o dolor, es decir el gusto y el tacto. Con respecto a los placeres que nos son dados por los otros sentidos, los animales, a lo que parece, muéstranse prácticamente insensibles, como en lo tocante a la armonía o a la belleza. A ninguno de ellos, ni en el menor grado apreciable, parece afectar la contemplación de las cosas bellas o la audición de los sones armónicos, a no ser tal vez por algún accidente prodigioso. Ni tampoco son sensibles a los buenos o a los malos olores, y por más que sus sentidos sean de más aguda percepción que los del hombre. De los olores gózanse en aquellos que les atraen por accidente y no por sí mismos, por los cuales entiendo aquellos olores de que gozamos esperando o recordando otras cosas,

1231 a

νοι, οἷον ὄψων καὶ ποτῶν, δι' ἑτέραν. γὰρ ἡδονὴν
10 ταύταις χαίρομεν, τὴν τοῦ φαγεῖν ἢ πιεῖν· καθ'
αὑτὰς δὲ οἷαι αἱ τῶν ἀνθῶν εἰσίν (διὸ ἐμμελῶς
ἔφη Στρατόνικος τὰ μὲν καλὸν ὄζειν, τὰ δὲ ἡδύ).
ἐπεὶ καὶ τῶν περὶ τὸ γευστὸν οὐ περὶ πᾶσαν
ἡδονὴν ἐπτόηται τὰ θηρία, οὐδ' ὅσων τῷ ἄκρῳ
τῆς γλώττης ἡ αἴσθησις, ἀλλ' ὅσων τῷ φάρυγγι,
15 καὶ ἔοικεν ἁφῇ μᾶλλον ἢ γεύσει τὸ πάθος· διὸ οἱ
ὀψοφάγοι οὐκ εὔχονται τὴν γλῶτταν ἔχειν μακρὰν
ἀλλὰ τὸν φάρυγγα γεράνου, ὥσπερ Φιλόξενος ὁ
Ἐρύξιδος. ὥστε περὶ τὰ ἁπτόμενα ὡς ἁπλῶς
εἰπεῖν θετέον τὴν ἀκολασίαν, ὁμοίως δὲ καὶ ὁ
ἀκόλαστος περὶ τὰς τοιαύτας ἐστίν· οἰνοφλυγία
20 γὰρ καὶ γαστριμαργία καὶ λαγνεία καὶ ὀψοφαγία
καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα περὶ τὰς εἰρημένας ἐστὶν
αἰσθήσεις, εἰς ἅπερ μόρια ἡ ἀκολασία διαιρεῖται.
περὶ δὲ τὰς δι' ὄψεως ἢ ἀκοῆς ἢ ὀσφρήσεως
ἡδονὰς οὐθεὶς λέγεται ἀκόλαστος ἐὰν ὑπερβάλλῃ,
ἀλλ' ἄνευ ὀνείδους τὰς ἁμαρτίας ψέγομεν ταύτας,
25 καὶ ὅλως περὶ ὅσα μὴ λέγονται ἐγκρατεῖς· οἱ δ'
ἀκρατεῖς οὐκ εἰσὶν ἀκόλαστοι οὐδὲ σώφρονες.

Ἀναίσθητος μὲν οὖν, ἢ ὅπως δεῖ ὀνομάζειν, ὁ
οὕτως ἔχων ὥστε καὶ ἐλλείπειν ὅσων ἀνάγκη
κοινωνεῖν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ πάντας καὶ χαίρειν· ὁ
δ' ὑπερβάλλων ἀκόλαστος. πάντες γὰρ τούτοις
30 φύσει τε χαίρουσι καὶ ἐπιθυμίας λαμβάνουσι, καὶ

como comida y bebida. En vista de otros placeres, en suma, gozamos de los primeros, o sea por el placer de comer y beber, mientras que los olores que nos deleitan por sí mismos son, por ejemplo, los de las flores, por lo cual observaba pertinentemente Estratónico [29] que de las cosas olorosas unas huelen bellamente y las otras agradablemente. Por lo demás los animales, en materia de gusto, no gozan de un placer completo, porque no gustan de los alimentos cuya sensación está en la punta de la lengua, sino de aquellos cuya sensación está en el gaznate, y que parece estar en el tacto antes que en el gusto, y es así como los glotones no desean tener tanto una lengua larga como la faringe de una cigüeña, como era el caso de Filóxeno, hijo de Erix. [30] Hablando en general, por tanto, la intemperancia debe ponerse en relación con las sensaciones táctiles, y el intemperante a su vez lo es en las cosas de esta especie. La embriaguez, la glotonería, el libertinaje, la golosidad y los vicios semejantes tienen que ver con las sensaciones sobredichas y son las partes en que se divide la intemperancia. Nadie en cambio es llamado intemperante si se excede en los placeres de la vista, del oído y del olfato, bien que censuremos estos errores sin ultraje, como en general todas las acciones en que uno no sabe dominarse; ahora bien, el que no es señor de sí mismo no es ni intemperante ni temperante.

Insensible, por tanto, si es que hay que llamarlo así, es el deficiente en los placeres de que necesariamente participan y gozan todos por lo común, y el que se excede es el intemperante. Todos, en efecto, gózanse por naturaleza en estas cosas y las aprehenden

1231 a
οὐκ εἰσὶν οὐδὲ λέγονται ἀκόλαστοι, οὐ γὰρ ὑπερβάλλουσι τῷ χαίρειν μᾶλλον ἢ δεῖ τυγχάνοντες καὶ λυπεῖσθαι μᾶλλον ἢ δεῖ μὴ τυγχάνοντες· οὐδ' ἀνάλγητοι, οὐ γὰρ ἐλλείπουσι τῷ χαίρειν ἢ λυπεῖσθαι, ἀλλὰ μᾶλλον ὑπερβάλλουσιν.

35 Ἐπεὶ δ' ἔστιν ὑπερβολὴ καὶ ἔλλειψις περὶ αὐτά, δῆλον ὅτι καὶ μεσότης, καὶ βελτίστη αὕτη ἡ ἕξις, καὶ ἀμφοῖν ἐναντία. ὥστ' εἰ σωφροσύνη ἡ βελτίστη ἕξις περὶ ἃ ὁ ἀκόλαστος, ἡ περὶ τὰ ἡδέα τὰ εἰρημένα τῶν αἰσθητῶν μεσότης σωφροσύνη ἂν εἴη, μεσότης οὖσα ἀκολασίας καὶ ἀναισθησίας·
1231 b ἡ δ' ὑπερβολὴ ἀκολασία, ἡ δ' ἔλλειψις ἤτοι ἀνώνυμος ἢ τοῖς εἰρημένοις ὀνόμασι προσαγορευομένη. ἀκριβέστερον δὲ περὶ τοῦ γένους τῶν ἡδονῶν ἔσται διαιρετέον ἐν τοῖς λεγομένοις ὕστερον περὶ ἐγκρατείας καὶ ἀκρασίας.

5 III. Τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον ληπτέον καὶ περὶ πραότητος καὶ χαλεπότητος. καὶ γὰρ τὸν πρᾶον περὶ λύπην τὴν ἀπὸ θυμοῦ γιγνομένην ὁρῶμεν ὄντα, τῷ πρὸς ταύτην ἔχειν πώς. διεγράψαμεν δὲ καὶ ἀντεθήκαμεν τῷ ὀργίλῳ καὶ χαλεπῷ καὶ ἀγρίῳ (πάντα γὰρ τὰ τοιαῦτα τῆς αὐτῆς ἐστὶ
10 διαθέσεως) τὸν ἀνδραποδώδη καὶ τὸν ἀνόργητον· σχεδὸν γὰρ ταῦτα μάλιστα καλοῦσι τοὺς μηδ' ἐφ' ὅσοις δεῖ κινουμένους τὸν θυμόν, ἀλλὰ προπηλακιζομένους εὐχερῶς καὶ ταπεινοὺς πρὸς τὰς ὀλιγωρίας· ἔστι γὰρ ἀντικείμενον τῷ μὲν ταχὺ τὸ

con deseo, y no por esto son, ni son llamados intemperantes, porque no exceden en el goce más de cuanto es debido al obtenerlas, ni tampoco se exceden en la pena más de lo debido al no poder obtenerlas, ni tampoco son insensibles, por no ser deficientes ni en el goce ni en el sufrimiento, antes bien excesivos.

Dado, pues, que hay exceso y defecto en lo tocante a estas cosas, está claro que hay también mediedad, y que esta es la mejor disposición como contraria a ambos extremos. De lo que se sigue que siendo la temperancia la mejor disposición con respecto a las cosas con que tiene que ver el intemperante, la mediedad en las sensaciones con respecto a los referidos placeres será la temperancia, una mediedad entre la intemperancia y la insensibilidad, siendo la intemperancia el exceso, y en cuanto al defecto o no tiene nombre o puede designársele con los nombres antes mencionados. En lo que sigue hablaremos con mayor precisión del género de placeres aquí considerados, al referirnos a la continencia y a la incontinencia.

III. Del mismo modo hay que tratar lo concerniente a la mansedumbre y a la aspereza o dificultad de carácter. Que un hombre es manso o apacible lo vemos en el modo como reacciona a la pena que nace de la ira, con una disposición especial. En el cuadro que hemos trazado más arriba hemos contrapuesto al colérico, al difícil y al rústico (rasgos todos de la misma disposición) el hombre servil y abyecto. Con estos nombres designamos por lo común a aquellos cuya pasión no es excitada ni cuando debiera serlo, antes por el contrario se someten fácilmente a que los cubran de lodo, y al desprecio responden con humillarse. Contrapónese, en efecto, el adolorarse a regañadientes al adolorarse rápidamente, el

1231 b
μόλις, τῷ δ' ἠρέμα τὸ σφόδρα, τῷ δὲ πολὺν
15 χρόνον τὸ ὀλίγον λυπεῖσθαι ταύτην τὴν λύπην. ἣν
καλοῦμεν θυμόν. ἐπεὶ δ' ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῶν
ἄλλων εἴπομεν, καὶ ἐνταῦθ' ἐστὶν ὑπερβολὴ καὶ
ἔλλειψις (ὁ μὲν γὰρ χαλεπὸς τοιοῦτός ἐστιν, ὁ καὶ
θᾶττον καὶ μᾶλλον πάσχων καὶ πλείω χρόνον καὶ
ὅτ' οὐ δεῖ καὶ ὁποίοις οὐ δεῖ καὶ ἐπὶ πολλοῖς,
20 ὁ δ' ἀνδραποδώδης τοὐναντίον), δῆλον ὅτι ἔστι
τις καὶ ὁ μέσος τῆς ἀνισότητος. ἐπεὶ οὖν ἡμαρτη-
μέναι ἀμφότεραι αἱ ἕξεις ἐκεῖναι, φανερὸν ὅτι ἐπι-
εικὴς ἡ μέση τούτων ἕξις· οὔτε γὰρ προτερεῖ
οὔθ' ὑστερίζει, οὔτε οἷς οὐ δεῖ ὀργίζεται οὔτε
οἷς δεῖ οὐκ ὀργίζεται. ὥστ' ἐπεὶ καὶ πραότης ἡ
25 βελτίστη ἕξις περὶ ταῦτα τὰ πάθη ἐστίν, εἴη ἂν
καὶ ἡ πραότης μεσότης τις, καὶ ὁ πρᾶος μέσος τοῦ
χαλεποῦ καὶ τοῦ ἀνδραποδώδους.

IV. Ἔστι δὲ καὶ ἡ μεγαλοψυχία καὶ ἡ μεγα-
λοπρέπεια καὶ ἡ ἐλευθεριότης μεσότητες, ἡ μὲν
ἐλευθεριότης περὶ χρημάτων κτῆσιν καὶ ἀποβολήν.
30 ὁ μὲν γὰρ κτήσει μὲν πάσῃ μᾶλλον χαίρων ἢ δεῖ
ἀποβολῇ δὲ πάσῃ λυπούμενος μᾶλλον ἢ δεῖ
ἀνελεύθερος, ὁ δ' ἀμφότερα ἧττον ἢ δεῖ ἄσωτος,
ὁ δ' ἄμφω ὡς δεῖ ἐλευθέριος (τοῦτο δὲ λέγω τὸ
ὡς δεῖ, καὶ ἐπὶ τούτων καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων, τὸ
ὡς ὁ λόγος ὁ ὀρθός). ἐπεὶ δ' ἐκεῖνοι μέν εἰσιν ἐν
35 ὑπερβολῇ καὶ ἐλλείψει, ὅπου δὲ ἔσχατά εἰσι, καὶ
μέσον, καὶ τοῦτο βέλτιστον, ἓν δὲ περὶ ἕκαστον
τῷ εἴδει τὸ βέλτιστον, ἀνάγκη καὶ τὴν ἐλευθεριότητα

hacerlo vehementemete al hacerlo pacatamente, el hacerlo por largo tiempo o por breve tiempo, y en el entendido de que a este dolor lo llamamos irascibilidad. Hay también, como lo hemos dicho a propósito de otras pasiones, un exceso y un defecto, ya que el hombre difícil es el que incide en la pasión con mayor rapidez, con mayor intensidad, por mayor tiempo y cuando no es debido o con quien no es debido y con muchos, mientras que el de alma servil es lo contrario, por lo que es claro que hay un término medio en esta desigualdad. Siendo erróneas, pues, las dos disposiciones contrarias, es manifiesto que tendrá que ser justa la disposición intermedia entre ambas porque ni se anticipa ni se retrasa, ni se irrita con quien no debe hacerlo ni deja de irritarse con quien debe hacerlo. Si la mansedumbre, por consiguiente, es la mejor disposición en lo tocante a estas pasiones, síguese que la mansedumbre deberá ser un estado intermedio, y que el hombre apacible está entre el hombre difícil y el servil.

IV. Son estados igualmente intermedios la magnanimidad, la magnificencia y la liberalidad. La liberalidad es el término medio entre la adquisición y el dispendio de las riquezas. Aquel a quien toda adquisición regocija más de lo debido, y todo dispendio entristece más de lo debido, es el avaro, y el que siente una y otra cosa menos de lo debido es el pródigo, al paso que el que experimenta ambos sentimientos como debe es el liberal, y por debido entiendo, tanto en éste como en los otros casos, lo que es según la recta razón. Y si los dos caracteres extremos lo son por exceso y por defecto, donde hay extremos debe haber un término medio, que es el mejor, siendo lo mejor en cada especie de acción, síguese de necesidad que la liberalidad es un término medio entre la prodiga-

1231 b

μεσότητα εἶναι ἀσωτίας καὶ ἀνελευθερίας περὶ χρημάτων κτῆσιν καὶ ἀποβολήν. διχῶς δὲ τὰ χρήματα λέγομεν καὶ τὴν χρηματιστικήν· ἡ μὲν
1232 a γὰρ καθ' αὑτὸ χρῆσις τοῦ κτήματός ἐστιν, οἷον ὑποδήματος ἢ ἱματίου, ἡ δὲ κατὰ συμβεβηκὸς μέν, οὐ μέντοι οὕτως ὡς ἂν εἴ τις σταθμῷ χρήσαιτο τῷ ὑποδήματι, ἀλλ' οἷον ἡ πώλησις καὶ ἡ μίσθωσις· χρῆται γὰρ ᾗ ὑπόδημα. ὁ δὲ φιλ-
5 άργυρος ὁ περὶ τὸ νόμισμά ἐστιν ἐσπουδακώς, τὸ δὲ νόμισμα τῆς κτήσεως ἀντὶ τῆς κατὰ συμβεβηκὸς χρήσεώς ἐστιν. ὁ δ' ἀνελεύθερος εἴη ἂν καὶ ἄσωτος περὶ τὸν κατὰ συμβεβηκὸς τρόπον τοῦ χρηματισμοῦ· καὶ γὰρ ἐπὶ τοῦ κατὰ φύσιν χρηματισμοῦ τὴν αὔξησιν διώκει. ὁ δ' ἄσωτος
10 ἐλλείπει τῶν ἀναγκαίων, ὁ δ' ἐλευθέριος τὴν περιουσίαν δίδωσιν. αὐτῶν δὲ τούτων εἴδη λέγονται διαφέροντα τῷ μᾶλλον καὶ ἧττον περὶ μόρια· οἷον ἀνελεύθερος φειδωλὸς καὶ κίμβιξ καὶ αἰσχροκερδής, φειδωλὸς μὲν ἐν τῷ μὴ προΐεσθαι, αἰσχροκερδὴς δ' ἐν τῷ ὁτιοῦν προσίεσθαι, κίμβιξ
15 δὲ ὁ σφόδρα περὶ μικρὰ διατεινόμενος, παραλογιστὴς δὲ καὶ ἀποστερητὴς ὁ ἄδικος κατ' ἀνελευθερίαν· καὶ τοῦ ἀσώτου ὡσαύτως λαφύκτης μὲν ὁ ἐν τῷ ἀτάκτως ἀναλίσκειν, ἀλόγιστος δὲ ὁ ἐν τῷ μὴ ὑπομένειν τὴν ἀπὸ λογισμοῦ λύπην.

V. Περὶ δὲ μεγαλοψυχίας ἐκ τῶν τοῖς μεγαλο-
20 ψύχοις ἀποδιδομένων δεῖ διορίσαι τὸ ἴδιον. ὥσπερ

lidad y la avaricia en lo que concierne a la adquisición y el dispendio de la riqueza. En un doble sentido, empero, hablamos de la riqueza y del uso de la riqueza (crematística). El primero es el uso de un artículo de nuestra propiedad por lo que es él en sí mismo, como el del calzado o el del manto, y el otro es el uso accidental, no como si nos sirviéramos del calzado como de una balanza, sino para vender o alquilar, a cuyo efecto bien podemos servirnos del calzado.

El avaro es el hombre apasionado del dinero, el cual es para él un objeto de posesión en lugar del uso que de él podría hacer de manera accidental. El tacaño a su vez puede ser hasta pródigo en el modo accidental de allegarse la riqueza, porque lo que persigue es el aumento de la riqueza naturalmente adquirida. El pródigo carece hasta de lo necesario, mientras que el liberal da lo superfluo. Las especies de estos géneros difieren entre sí en los casos concretos por el más y por menos. Y así entre los iliberales distínguense el ahorrativo, el avaro y el sórdido, siendo el ahorrativo el que no quiere desasirse del dinero, el sórdido el que acepta lo que sea, y el avaro el que pone todo su cuidado en escatimar aun las sumas más pequeñas. Quedan aún el estafador y el bribón, que cometen injusticia por avaricia. Lo mismo con respecto al pródigo, donde podemos distinguir entre el disipador que gasta desordenadamente y el irreflexivo que no lleva cuenta de nada por no soportar el fastidio de calcular sus gastos.

V. En lo tocante a la magnanimidad hemos de definir lo que le es propio partiendo de los atributos que predicamos de los mag-

1232 a γὰρ καὶ τὰ ἄλλα ⟨ἃ⟩ κατὰ τὴν γειτνίασιν καὶ ὁμοιότητα μέχρι του λανθάνει ⟨διαφέροντα⟩ πόρρω προϊόντα, καὶ περὶ τὴν μεγαλοψυχίαν ταὐτὸ συμβέβηκεν. διὸ ἐνίοτε οἱ ἐναντίοι τοῦ αὐτοῦ ἀντιποιοῦνται, οἷον ὁ ἄσωτος τῷ ἐλευθερίῳ καὶ ὁ
25 αὐθάδης τῷ σεμνῷ καὶ ὁ θρασὺς τῷ ἀνδρείῳ· εἰσὶ γὰρ καὶ περὶ ταὐτὰ καὶ ὅμοροι μέχρι τινός, ὥσπερ ὁ ἀνδρεῖος ὑπομενετικὸς κινδύνων καὶ ὁ θρασύς, ἀλλ' ὁ μὲν ὧδε ὁ δ' ὧδε· ταῦτα δὲ διαφέρει πλεῖστον. λέγομεν δὲ τὸν μεγαλόψυχον κατὰ τὴν τοῦ ὀνόματος προσηγορίαν, ὥσπερ ἐν μεγέθει τινὶ
30 ψυχῆς καὶ δυνάμει. ὥστε καὶ τῷ σεμνῷ καὶ τῷ μεγαλοπρεπεῖ ὅμοιος εἶναι δοκεῖ, ὅτι καὶ πάσαις ταῖς ἀρεταῖς ἀκολουθεῖν φαίνεται. καὶ γὰρ τὸ ὀρθῶς κρῖναι τὰ μεγάλα καὶ μικρὰ τῶν ἀγαθῶν ἐπαινετόν· δοκεῖ δὲ ταῦτ' εἶναι μεγάλα ἃ διώκει ὁ τὴν κρατίστην ἔχων ἕξιν περὶ τὰ τοιαῦτα ἡδέα,
35 ἡ δὲ μεγαλοψυχία κρατίστη. κρίνει δ' ἡ περὶ ἕκαστον ἀρετὴ τὸ μεῖζον καὶ τὸ ἔλαττον ὀρθῶς, ἅπερ ὁ φρόνιμος ἂν κελεύσειε καὶ ἡ ἀρετή, ὥστε ἕπεσθαι αὐτῇ πάσας τὰς ἀρετάς, ἢ αὐτὴν ἕπεσθαι πάσαις.

Ἔτι δοκεῖ μεγαλοψύχου εἶναι τὸ καταφρονητικὸν εἶναι. ἑκάστη δ' ἀρετὴ καταφρονητικοὺς ποιεῖ τῶν
1232 b παρὰ τὸν λόγον μεγάλων, οἷον ἀνδρεία κινδύνων (μέγα γὰρ ἡγεῖσθαι οἴεται εἶναι τῶν αἰσχρῶν καὶ πλῆθος οὐ πᾶν φοβερόν), καὶ σώφρων ἡδονῶν

nánimos. Al igual de otras cosas cuya proximidad y semejanza hace que lleguen a escaparnos sus diferencias cuando las vemos de lejos, otro tanto ha sucedido con la magnanimidad. Por esto a veces los contrarios reclaman la misma cualidad, como el pródigo la del liberal, el arrogante la del hombre grave y el temerario la del valiente, por tener que ver con las mismas cosas y ser hasta cierto punto limítrofes, como el valiente y el temerario, que afrontan ambos los peligros, aunque de diferente manera éste y aquél, y esta diferencia es capital. Llamamos, pues, magnánimo, con arreglo a la intencionalidad del nombre, al que posee cierta grandeza y potencia de alma. Por lo cual el magnánimo parece ser semejante al hombre grave y al magnífico, porque la magnanimidad parece acompañar a las virtudes en su totalidad. Es digno de encomio, en efecto, el juzgar rectamente de los bienes grandes y de los pequeños, y los bienes que deben parecernos grandes son los que persigue el hombre que está en la mejor disposición. La virtud, en efecto, juzga rectamente en cada caso el más y el menos, tal y como lo decidirían el prudente y la virtud, de suerte que todas las virtudes van de la mano con la magnanimidad, o que ésta va en el séquito de todas.

Propio del magnánimo es también, a lo que se cree, el ser despreciativo. Ni hay virtud que no haga a quienes la poseen desdeñosos de las cosas que contrariamente a la razón se tienen por grandes, y así el valiente desprecia los peligros, pensando que es una vergüenza tenerlos por grandes y por numerosos que sean, porque no cualquier multitud es temible. El temperante a su vez

1232 b

μεγάλων καὶ πολλῶν, καὶ ἐλευθέριος χρημάτων. μεγαλοψύχου δὲ τοῦτο δοκεῖ εἶναι διὰ τὸ περὶ
5 ὀλίγα σπουδάζειν καὶ ταῦτα μεγάλα, καὶ οὐχ ὅ τι δοκεῖ ἑτέρῳ τινί. καὶ μᾶλλον ἂν φροντίσειεν ἀνὴρ μεγαλόψυχος τί δοκεῖ ἑνὶ σπουδαίῳ ἢ πολλοῖς τοῖς τυγχάνουσιν, ὥσπερ Ἀντιφῶν ἔφη πρὸς Ἀγάθωνα κατεψηφισμένος τὴν ἀπολογίαν ἐπαινέσαντα. καὶ τὸ ὀλίγωρον τοῦ μεγαλοψύχου
10 μάλιστ' εἶναι πάθος ἴδιον. πάλιν περὶ τιμῆς καὶ τοῦ ζῆν καὶ πλούτου, περὶ ὧν σπουδάζειν δοκοῦσιν οἱ ἄνθρωποι, οὐθὲν φροντίζειν περὶ τῶν ἄλλων πλὴν περὶ τιμῆς· καὶ λυποῖτ' ἂν ἀτιμαζόμενος καὶ ἀρχόμενος ὑπὸ ἀναξίου, καὶ χαίρει μάλιστα τυγχάνων.

Οὕτω μὲν οὖν δόξειεν ἂν ἐναντίως ἔχειν, τὸ
15 γὰρ εἶναί τε μάλιστα περὶ τιμὴν καὶ καταφρονητικὸν εἶναι τῶν πολλῶν καὶ δόξης οὐχ ὁμολογεῖσθαι. δεῖ δὲ τοῦτο διορίσαντας εἰπεῖν. ἔστι γὰρ τιμὴ καὶ μικρὰ καὶ μεγάλη διχῶς· ἢ γὰρ τῷ ὑπὸ πολλῶν τῶν τυχόντων ἢ καὶ ὑπὸ τῶν ἀξίων λόγου, καὶ
20 πάλιν τῷ ἐπὶ τίνι ἡ τιμὴ διαφέρει· μεγάλη γὰρ οὐ τῷ πλήθει τῶν τιμώντων οὐδὲ τῷ ποιῷ μόνον, ἀλλὰ καὶ τῷ τιμία εἶναι· τῇ ἀληθείᾳ δὲ καὶ αἱ ἀρχαὶ καὶ τἆλλα ἀγαθὰ τίμια καὶ ἄξια σπουδῆς ταῦτα ὅσα μεγάλα ἀληθῶς ἐστίν, ὥστε καὶ ἀρετὴ

desprecia grandes y numerosos placeres, y el liberal lo hace con las riquezas. Pero si esto (el desprecio) parece ser típico del magnánimo, lo es porque se afana por pocas cosas grandes a sus ojos y no porque a otro se lo parezca. Al varón magnánimo le preocupa más la opinión de un solo individuo, con tal que sea hombre de bien, que no la de muchos del montón, como Antifón,[31] después de su condenación, se lo dijo a Agatón, quien lo felicitaba por su defensa. La actitud despreciativa, en suma, es el sentimiento típicamente propio del magnánimo. Por otra parte, y en lo tocante a las cosas por que parecen afanarse los hombres, como el honor, la vida y la riqueza, por nada se cura el magnánimo de ninguna de ellas si no es del honor. Lo único que puede deshonrarle es el verse mandado de alguien indigno, y su mayor alegría está en alcanzar el honor.

Podría encontrarse en el magnánimo cierta contradicción, ya que no se compadecen el celo excesivo de su honor con el desprecio que tiene de la multitud y la opinión pública, sólo que es necesario distinguir para expresarnos con propiedad. De dos maneras puede el honor ser pequeño o grande, según que sea conferido por la multitud o por personas dignas de consideración, o de otro modo por el motivo. El honor es grande, en efecto, no sólo por el número o la cualidad de quienes lo tributan, sino por tratarse de algo en sí digno de honor. En verdad que las magistraturas y los demás bienes dignos de ser deseados, son aquellos que en verdad son grandes, por lo cual no hay una sola virtud sin

1232 b
οὐδεμία ἄνευ μεγέθους· διὸ δοκοῦσι μεγαλοψύχους
25 ποιεῖν ἑκάστη περὶ ὅ ἐστιν ἑκάστη αὐτῶν, ὥσπερ
εἴπομεν. ἀλλ' ὅμως ἐστί τις παρὰ τὰς ἄλλας
ἀρετὰς μία μεγαλοψυχία, ὥστε καὶ ἰδίᾳ μεγαλό-
ψυχον τοῦτον λεκτέον τὸν ἔχοντα ταύτην. ἐπεὶ
δ' ἐστὶν ἔνια τῶν ἀγαθῶν τὰ μὲν τίμια τὰ δ' οὔ,
ὡς διωρίσθη πρότερον, τῶν τοιούτων δ' ἀγαθῶν
ἐστὶ τὰ μὲν μεγάλα κατ' ἀλήθειαν τὰ δὲ μικρά,
30 καὶ τούτων ἔνιοι ἄξιοι καὶ ἀξιοῦσιν αὑτούς, ἐν
τούτοις ζητητέος ὁ μεγαλόψυχος. τετραχῶς δ'
ἀνάγκη διαφέρειν· ἔστι μὲν γὰρ ἄξιον εἶναι
μεγάλων καὶ ἀξιοῦν ἑαυτὸν τούτων, ἔστι δὲ μικρὰ
καὶ ἄξιον εἶναι τηλικούτων καὶ ἀξιοῦν ἑαυτὸν
τούτων, ἔστι δ' ἀνάπαλιν πρὸς ἑκάτερα αὐτῶν· ὁ
35 μὲν γὰρ ἂν εἴη τοιοῦτος οἷος ἄξιος ὢν μικρῶν
μεγάλων ἀξιοῦν ἑαυτὸν τῶν ἐντίμων ἀγαθῶν, ὁ
δὲ ἄξιος ὢν μεγάλων ἀξιοίη ἂν μικρῶν ἑαυτόν.
ὁ μὲν οὖν ἄξιος μικρῶν, μεγάλων δ' ἀξιῶν ἑαυτόν,
ψεκτός· ἀνόητον γὰρ καὶ οὐ καλὸν τὸ παρὰ τὴν
ἀξίαν τυγχάνειν. ψεκτὸς δὲ καὶ ὅστις ἄξιος ὢν
1233 a ὑπαρχόντων αὐτῷ τῶν τοιούτων μετέχειν μὴ ἀξιοῖ
ἑαυτόν. λείπεται δὲ ἐνταῦθα ἐναντίος τούτοις
ἀμφοτέροις ὅστις ὢν ἄξιος μεγάλων ἀξιοῖ αὐτὸς
ἑαυτὸν τούτων, καὶ τοιοῦτός ἐστιν οἷος ἀξιοῦν

grandeza, por lo cual cada virtud, según dijimos, hace al parecer magnánimos a los hombres con respecto al objeto que le concierne. Hay con todo una virtud distinta de las otras que es la magnanimidad, a cuyo poseedor hay que aplicar en especial el dictado de magnánimo. Ahora bien, y como entre los bienes hay algunos que son dignos de honor y otros no, según la distinción que hicimos antes, y de los bienes de esta especie hay unos grandes en verdad y otros pequeños, y como quiera que entre los hombres unos son dignos de ellos y otros pretenden serlo, habrá que investigar entre ellos dónde está el magnánimo, a cuyo respecto es necesario hacer una cuádruple distinción. Puede uno, en efecto, ser digno de grandes honores y tenerse él mismo por digno de ellos, o puede ser digno de pequeños honores y tenerse por digno de ellos, o puede suceder que en uno y otro caso se inviertan las condiciones en forma tal que siendo uno digno de pequeños honores se crea digno de grandes y valiosos bienes, o que al revés, siendo digno de grandes honores no se estime digno sino de los pequeños. Cuando, por consiguiente, siendo uno digno de poco se cree digno de lo mayor, es reprensible, por ser cosa insensata y no estar bien el obtener algo desproporcionado al mérito, pero también es censurable el que siendo digno de aquellos honores y pudiendo participar de ellos no se estima digno de hacerlo. Queda pues ante nosotros el carácter opuesto a aquellos dos, el que siendo digno de grandes cosas se tiene por digno de ellas, y que es tal como pretende ser.

1233 a
ἑαυτόν· οὗτος ἐπαινετὸς καὶ μέσος τούτων. ἐπεὶ
5 οὖν περὶ τιμῆς αἵρεσιν καὶ χρῆσιν καὶ τῶν ἄλ-
λων ἀγαθῶν τῶν ἐντίμων ἀρίστη ἐστὶ διάθεσις ἡ
μεγαλοψυχία καὶ οὐ περὶ τὰ χρήσιμα, καὶ τοῦτ'
ἀποδίδομεν τῷ μεγαλοψύχῳ, ἅμα δὲ καὶ ἡ μεσότης
[αὕτη] ἐπαινετωτάτη, δῆλον ὅτι καὶ ἡ μεγαλοψυχία
μεσότης ἂν εἴη. τῶν δ' ἐναντίων, ὥσπερ διεγρά-
10 ψαμεν, ἡ μὲν ἐπὶ τὸ ἀξιοῦν ἑαυτὸν ἀγαθῶν μεγάλων
ἀνάξιον ὄντα χαυνότης (τοὺς τοιούτους γὰρ χαύ-
νους λέγομεν ὅσοι μεγάλων οἴονται ἄξιοι εἶναι οὐκ
ὄντες), ἡ δὲ περὶ τὸ ἄξιον ὄντα μὴ ἀξιοῦν ἑαυτὸν
μεγάλων μικροψυχία (μικρόψυχος γὰρ εἶναι δοκεῖ
ὅστις ὑπαρχόντων δι' ἃ δικαίως ἂν ἀξιοῖτο μὴ
15 ἀξιοῖ μηθενὸς μεγάλου ἑαυτόν), ὥστ' ἀνάγκη καὶ
τὴν μεγαλοψυχίαν εἶναι μεσότητα χαυνότητος καὶ
μικροψυχίας. ὁ δὲ τέταρτος τῶν διορισθέντων
οὔτε πάμπαν ψεκτὸς οὔτε μεγαλόψυχος, περὶ
οὐδὲν ὢν ἔχον μέγεθος· οὔτε γὰρ ἄξιος οὔτε ἀξιοῖ
μεγάλων, διὸ οὐκ ἐναντίος· καίτοι δόξειεν ἂν
20 ἐναντίον εἶναι τῷ μεγάλων ἄξιον ὄντα μεγάλων τὸ
μικρῶν ὄντα ἄξιον μικρῶν ἀξιοῦν ἑαυτόν. οὐκ
ἔστι δ' ἐναντίος οὐδὲ τῷ μεμπτὸς εἶναι, ὡς γὰρ ὁ

Es el carácter laudable y el medianero entre los precedentes.

La magnanimidad es, pues, la mejor disposición en lo relativo a la elección y al empleo del honor y de los otros bienes dignos de estima, y no relativamente a los bienes útiles, y ya que todo esto lo atribuimos al magnánimo, y teniendo al mismo tiempo presente que el término medio es sobre todo laudable, está claro que la magnanimidad es una posición intermedia. De sus contrarios, según quedó consignado en nuestro diagrama, uno es la vanidad, que consiste en creerse uno digno de grandes bienes, siendo de hecho indigno, y por esto llamamos vanidosos a los que, sin serlo, se creen dignos de grandes cosas. El otro contrario es la pusilanimidad y consiste en no creerse uno digno de grandes cosas aun siéndolo. Pusilánime, en efecto, es, a lo que parece, el que teniendo las cualidades por las cuales puede tenérsele en justicia por digno de aquellas cosas, no se tiene a sí mismo por digno de nada grande. La magnanimidad, por consiguiente, es un término medio entre la vanidad y la pusilanimidad.

El cuarto de los caracteres antes definidos no es del todo reprensible, pero no es tampoco el del magnánimo, por no tener nada que ver con grandeza alguna. No es digno de grandes cosas pero tampoco las pretende, por lo que no es el contrario del magnánimo. Podría estimarse, sin embargo, contrario al que se estima digno de grandes cosas y que realmente lo es, el que es digno de cosas pequeñas y no aspira sino a ellas. No es, sin embargo, su contrario por no ser censurable, toda vez que se comporta como lo manda

1233 a
λόγος κελεύει ἔχει· καὶ ὁ αὐτός ἐστι τῇ φύσει τῷ μεγαλοψύχῳ· ὧν γὰρ ἄξιοι, τούτων ἀξιοῦσιν αὑτοὺς ἄμφω. καὶ ὁ μὲν γένοιτ' ἂν μεγαλόψυχος, ἀξιώσει
25 γὰρ ὧν ἐστὶν ἄξιος· ὁ δὲ μικρόψυχος, ὃς ὑπαρχόντων αὐτῷ μεγάλων κατὰ τιμὴν ἀγαθῶν οὐκ ἀξιοῖ, τί ἂν ἐποίει εἰ μικρῶν ἄξιος ἦν; ἢ γὰρ ἂν μεγάλων ἀξιῶν χαῦνος ἦν, ἢ ἔτι ἐλαττόνων. διὸ καὶ οὐθεὶς ἂν εἴποι μικρόψυχον εἴ τις μέτοικος ὢν ἄρχειν μὴ ἀξιοῖ ἑαυτὸν ἀλλ' ὑπείκει, ἀλλ' εἴ
30 τις εὐγενὴς ὢν καὶ ἡγούμενος μέγα εἶναι τὸ ἄρχειν.

VI. Ἔστι δὲ καὶ ὁ μεγαλοπρεπὴς οὐ περὶ τὴν τυχοῦσαν πρᾶξιν καὶ προαίρεσιν, ἀλλὰ τὴν δαπάνην, εἰ μή που κατὰ μεταφορὰν λέγομεν· ἄνευ δὲ δαπάνης μεγαλοπρέπεια οὐκ ἔστιν, τὸ μὲν γὰρ
35 πρέπον ἐν κόσμῳ ἐστίν, ὁ δὲ κόσμος οὐκ ἐκ τῶν τυχόντων ἀναλωμάτων, ἀλλ' ἐν ὑπερβολῇ τῶν ἀναγκαίων ἐστίν. ὁ δὴ ἐν μεγάλῃ δαπάνῃ τοῦ πρέποντος μεγέθους προαιρετικός, καὶ τῆς τοιαύτης μεσότητος καὶ ἐπὶ τῇ τοιαύτῃ ἡδονῇ ὀρεκτικός, μεγαλοπρεπής. ὁ δ' ἐπὶ τὸ μεῖζον καὶ παρὰ μέλος
1233 b ἀνώνυμος· οὐ μὴν ἀλλ' ἔχουσι τινὰ γειτνίασιν οὓς καλοῦσί τινες ἀπειροκάλους καὶ σαλάκωνας.

la razón y en su naturaleza no difiere del magnánimo, ya que ambos se juzgan dignos de las cosas de que son dignos. Podría incluso llegar a ser magnánimo, por estimarse digno de lo que es digno. El pusilánime, en cambio, el que teniendo a su disposición grandes bienes correspondientes a su mérito, se cree sin embargo indigno de ellos, ¿qué no haría si fuese sólo digno de bienes pequeños? Si se creyó vanidoso al aspirar a grandes cosas (de que era digno) ahora tendrá menos aún de lo que tiene. Por lo cual nadie podría llamar pusilánime al meteco que no pretende mandar, antes bien se somete a la autoridad, pero sí al que siendo de nacimiento ilustre tenga para él por excesivo el ejercicio del mando.

VI. Asimismo el magnífico (a no ser cuando usamos el término metafóricamente) no es el que tiene que ver con cualquier acción o elección, sino con el gasto. Sin gasto no hay magnificencia, ya que lo decoroso reside en el ornato, y el ornato no proviene de los gastos corrientes, sino de los que ultrapasan los necesarios. El magnífico es, por consiguiente, el que se propone la grandeza conveniente con un gran gasto y aspira a esta posición intermedia y a semejante placer. El que, sin embargo, excede y supera el límite del decoro, no tiene un nombre específico, aunque tienen cierta afinidad con los que suelen llamarse gente sin gusto y fanfarrones. Si por ejem-

1233 b

οἷον εἰ εἰς γάμον δαπανῶν τις τοῦ ἀγαπητοῦ, πλούσιος ὤν, δοκεῖ πρέπειν ἑαυτῷ τοιαύτην κατασκευὴν οἵαν ἀγαθοδαιμονισταῖς ἑστιῶντι, οὗτος
5 μὲν μικροπρεπής, ὁ δὲ τοιούτους δεχόμενος ἐκείνως μὴ δόξης χάριν μηδὲ δι' ἐξουσίαν ὅμοιος τῷ σαλάκωνι, ὁ δὲ κατ' ἀξίαν καὶ ὡς ὁ λόγος μεγαλοπρεπής· τὸ γὰρ πρέπον κατ' ἀξίαν ἐστίν· οὐθὲν γὰρ πρέπει τῶν παρὰ τὴν ἀξίαν. δεῖ δὲ πρέπον ⟨καθ' ἕκαστον⟩ εἶναι· καὶ γὰρ τοῦ πράττοντος κατ' ἀξίαν, καὶ περὶ ὃν καὶ περὶ ὅ, οἷον περὶ οἰκέτου
10 γάμον ἕτερον τὸ πρέπον καὶ περὶ ἐρωμένου· καὶ αὐτῷ, εἴπερ ἐστὶ τοσοῦτον ἢ τοιοῦτον, οἷον τὴν θεωρίαν οὐκ ᾤοντο Θεμιστοκλεῖ πρέπειν ἣν ἐποιήσατο Ὀλυμπίαζε, διὰ τὴν προϋπάρξασαν ταπεινότητα, ἀλλὰ Κίμωνι. ὁ δ' ὅπως ἔτυχεν ἔχων πρὸς τὴν ἀξίαν οὐθεὶς τούτων.
15 Καὶ ἐπ' ἐλευθεριότητος ὡσαύτως· ἔστι γάρ τις οὔτ' ἐλευθέριος οὔτ' ἀνελεύθερος.

VII. Σχεδὸν δὲ καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστα τῶν περὶ τὸ ἦθος ἐπαινετῶν καὶ ψεκτῶν τὰ μὲν ὑπερβολαὶ τὰ δ' ἐλλείψεις τὰ δὲ μεσότητές εἰσι παθητικαί, οἷον ὁ φθονερὸς καὶ ὁ ἐπιχαιρέκακος. καθ' ἃς
20 γὰρ ἕξεις λέγονται, ὁ μὲν φθόνος τὸ λυπεῖσθαι ἐπὶ

plo un rico, al gastar en la boda de uno de sus seres queridos, piensa que el decoro le pide hacer los arreglos que haría cuando recibe a gente que bebe apenas en el momento del brindis, este tal es un tacaño. Quien por el contrario recibe a invitados de esta especie con el aparato propio de una boda, y no porque así lo exija su reputación o por hacerse del poder, puede pasar por fastuoso. El que a su vez se comporta como lo pide el decoro y la razón, es el magnífico, porque el decoro está en razón del mérito y nada es decoroso fuera del mérito. El decoro, además, debe guardar proporción con las circunstancias del caso concreto, con la dignidad del agente y la del recipiente y según la ocasión, por lo que uno es el decoro en la boda de un esclavo, y otro el adecuado al matrimonio de un ser querido, y otro tanto en lo relativo al agente mismo, mirando tanto a la cantidad como a la cualidad, y por esto llegó a pensarse que en razón de sus antecedentes bien humildes no cuadraba a Temístocles[32] (sino a Cimón) la embajada que llevó a Olimpia. Quien por el contrario se comporta en lo tocante al mérito según la situación que le toque en suerte, no entra en ninguna de aquellas categorías. Y otro tanto con respecto a la liberalidad, donde puede uno no ser ni liberal ni avaro.

VII. De todos los demás estados que atañen al carácter y que son laudables o reprensibles puede decirse en general que son excesos o defectos o estados intermedios relativamente a las pasiones, como por ejemplo el envidioso y el que se alegra del mal ajeno. Según las disposiciones de ambos y el nombre que se les da, la

1233 b τοῖς κατ' ἀξίαν εὖ πράττουσίν ἐστιν, τὸ δὲ τοῦ ἐπιχαιρεκάκου πάθος ἐστὶν αὐτὸ ἀνώνυμον, ἀλλ' ὁ ἔχων δῆλός ἐστι τῷ χαίρειν ταῖς παρὰ τὴν ἀξίαν κακοπραγίαις· μέσος δὲ τούτων ὁ νεμεσητικός, καὶ ὃ ἐκάλουν οἱ ἀρχαῖοι τὴν νέμεσιν, τὸ
25 λυπεῖσθαι μὲν ἐπὶ ταῖς παρὰ τὴν ἀξίαν κακοπραγίαις καὶ εὐπραγίαις, χαίρειν δ' ἐπὶ ταῖς ἀξίαις· διὸ καὶ θεὸν οἴονται εἶναι τὴν νέμεσιν.

Αἰδὼς δὲ μεσότης ἀναισχυντίας καὶ καταπλήξεως· ὁ μὲν γὰρ μηδεμιᾶς φροντίζων δόξης ἀναίσχυντος, ὁ δὲ πάσης ὁμοίως καταπλήξ, ὁ δὲ τῆς τῶν φαινομένων ἐπιεικῶν αἰδήμων.

30 Φιλία δὲ μεσότης ἔχθρας καὶ κολακείας· ὁ μὲν γὰρ εὐχερῶς ἅπαντα πρὸς τὰς ἐπιθυμίας ὁμιλῶν κόλαξ, ὁ δὲ πρὸς ἁπάσας ἀντικρούων ἀπεχθητικός, ὁ δὲ μὴ πρὸς ἅπασαν ἡδονὴν μήτ' ἀκολουθῶν μήτ' ἀντιτείνων, ἀλλὰ πρὸς τὸ φαινόμενον βέλτιστον, φίλος.

35 Σεμνότης δὲ μεσότης αὐθαδείας καὶ ἀρεσκείας· ὁ μὲν γὰρ μηδὲν πρὸς ἕτερον ζῶν ἀλλὰ καταφρονητικὸς αὐθάδης, ὁ δὲ πάντα πρὸς ἄλλον καὶ πάντων ἐλάττων ἄρεσκος, ὁ δὲ τὰ μὲν τὰ δὲ μή, καὶ πρὸς τοὺς ἀξίους οὕτως ἔχων, σεμνός.

Ὁ δ' ἀληθὴς καὶ ἁπλοῦς, ὃν καλοῦσιν αὐθέκαστον, μέσος τοῦ εἴρωνος καὶ ἀλαζόνος· ὁ μὲν γὰρ ἐπὶ τὰ
1234 a χείρω καθ' αὑτοῦ ψευδόμενος μὴ ἀγνοῶν εἴρων, ὁ δ' ἐπὶ τὰ βελτίω ἀλαζών, ὁ δ' ὡς ἔχει, ἀληθὴς

envidia es la tristeza que nos afecta por la fortuna de otros justamente merecida, mientras que la pasión del que se regocija del mal ajeno no tiene nombre especial, aunque es claro que el que siente esta pasión es el que se alegra de las desventuras ajenas inmerecidas. El medio entre ambos es el que siente la justa indignación que los antiguos llamaron némesis, y que es el sentimiento de tristeza por las desventuras o prosperidades inmerecidas, así como el regocijo por las merecidas, por lo cual llegóse a pensar que la Némesis es una diosa.

El respeto ocupa el medio entre la desvergüenza y la timidez. El desvergonzado es el que no se cura de la opinión de nadie, y el que se encoge ante cualquier opinión es el tímido, así como el discreto o respetuoso es el que se atiene a la opinión de los que le parecen respetables.

La amabilidad es la posición intermedia entre la hostilidad y la adulación. El que se acomoda fácilmente a los deseos de aquellos con quien trata es un adulador, al paso que quien se les opone en todo es un tipo odioso. El que en cambio no consiente a cualquier placer ni lo resiste, sino que sólo se acomoda al que le parece el mejor, es el amable.

La gravedad es el medio entre la arrogancia y la lisonja. El que vive sin curarse para nada de los demás, antes despreciándolos, es el arrogante, mientras que el que está en todo al servicio de los demás y se pone siempre por debajo de ellos es el lisonjero. El que a su vez se comporta según los casos ahora de un modo y ahora del otro, y tiene cuenta de aquellos que lo merecen, es el hombre grave.

El hombre veraz y sencillo, llamado por otro nombre auténtico, es el medio entre el irónico y el jactancioso. El que a sabiendas miente al empeorar lo que le pertenece, es el irónico, mientras que el que exagera su mérito es el jactancioso. El que en cambio habla de sí mismo conforme a la realidad, es el hombre

1234 a
καὶ καθ' Ὅμηρον πεπνυμένος· καὶ ὅλως ὁ μὲν φιλαλήθης, οἱ δὲ φιλοψευδεῖς.

Ἔστι δὲ καὶ ἡ εὐτραπελία μεσότης, καὶ ὁ εὐ-
5 τράπελος μέσος τοῦ ἀγροίκου καὶ δυστραπέλου καὶ τοῦ βωμολόχου. ὥσπερ γὰρ περὶ τροφὴν ὁ σικχὸς τοῦ παμφάγου διαφέρει τῷ ὁ μὲν μηθὲν ἢ ὀλίγα καὶ χαλεπῶς προσίεσθαι, ὁ δὲ πάντα εὐχερῶς, οὕτω καὶ ὁ ἄγροικος ἔχει πρὸς τὸν φορτικὸν καὶ βωμολόχον· ὁ μὲν γὰρ οὐθὲν γελοῖον ἀλλ' ἢ χαλε-
10 πῶς προσίεται, ὁ δὲ πάντα εὐχερῶς καὶ ἡδέως. δεῖ δ' οὐδέτερον, ἀλλὰ τὰ μὲν τὰ δὲ μή, καὶ κατὰ λόγον· οὗτος δ' ὁ εὐτράπελος. ἡ δ' ἀπόδειξις ἡ αὐτή· ἥ τε γὰρ εὐτραπελία ἡ τοιαύτη, καὶ μὴ ἣν μεταφέροντες λέγομεν, ἐπιεικεστάτη ἕξις, καὶ ἡ μεσότης ἐπαινετή, τὰ δ' ἄκρα ψεκτά. οὔσης δὲ
15 διττῆς τῆς εὐτραπελίας (ἡ μὲν γὰρ ἐν τῷ χαίρειν ἐστὶ τῷ γελοίῳ, καὶ τῷ εἰς αὐτὸν ἐὰν ᾖ τοιονδί, ὧν ἓν καὶ τὸ σκῶμμά ἐστιν, ἡ δ' ἐν τῷ δύνασθαι τοιαῦτα πορίζεσθαι), ἕτεραι μέν εἰσιν ἀλλήλων, ἀμφότεραι μέντοι μεσότητες· καὶ γὰρ ὁ δυνάμενος τοιαῦτα πορίζεσθαι ἐφ' οἵοις ἡσθήσεται ὁ εὖ
20 κρίνων κἂν εἰς αὐτὸν ᾖ τὸ γελοῖον, μέσος ἔσται τοῦ φορτικοῦ καὶ τοῦ ψυχροῦ. ὁ δ' ὅρος οὗτος βελτίων ἢ τὸ μὴ λυπηρὸν εἶναι τὸ λεχθὲν τῷ σκωπτομένῳ ὄντι ὁποιῳοῦν· μᾶλλον γὰρ δεῖ τῷ ἐν μεσότητι ὄντι ἀρέσκειν· οὗτος γὰρ κρίνει εὖ.

veraz, y según las palabras de Homero, circunspecto, y en general uno es el amigo de la verdad y los otros lo son de la falsedad.

La eutrapelia es un estado intermedio, y el eutrapélico es un tipo intermedio entre el rústico y grosero y el bufón. Del mismo modo que tratándose del alimento el hombre delicado difiere del omnívoro en que el uno come poco o nada y con dificultad, y el otro ingiere todo fácilmente, así también se comporta el rústico con respecto al hombre vulgar o al bufón, que el uno no acoge ningún gracejo sino con dificultad, y el otro acepta todo fácilmente y con placer. Pero no hay que comportarse ni como el primero ni como el segundo, sino que tan pronto debe admitirse esto como rechazarse aquello según los casos y de conformidad con la razón, y así lo hace el varón eutrapélico. La prueba es la misma que hemos dado en otros casos, o sea que la eutrapelia propiamente dicha, y no la llamada así por metáfora, es la disposición más digna y encomiable por ser el término medio, siendo en cambio censurables sus extremos. Hay empero dos clases de eutrapelia, siendo la una el regocijarse en las bromas, aun en las que recaen sobre uno mismo con tal que tengan gracia, así rocen con el sarcasmo, y la otra que consiste en saber uno mismo embromar a los demás. Ahora bien, difiriendo entre sí una y otra eutrapelia, son sin embargo ambas posiciones intermedias, porque el hombre que sabe llevar las cosas hasta el punto de causar placer en el hombre de gusto, podrá, cuando alguien se ría a su costa, guardar el justo medio entre el palurdo y el frígido. Esta definición paréceme mejor que si se dijese que no hay que molestar nunca al burlado, sea quien fuere, porque lo primero es complacer al que está en el término medio, por ser éste el buen juez.

1234 a

Πᾶσαι δ' αὗται αἱ μεσότητες ἐπαινεταὶ μέν,
25 οὐκ εἰσὶ δ' ἀρεταί; οὐδ' αἱ ἐναντίαι κακίαι, ἄνευ
προαιρέσεως γάρ· ταῦτα δὲ πάντ' ἐστὶν ἐν ταῖς
τῶν παθημάτων διαιρέσεσιν, ἕκαστον γὰρ αὐτῶν
πάθος τί ἐστιν. διὰ δὲ τὸ φυσικὰ εἶναι εἰς τὰς
φυσικὰς συμβάλλεται ἀρετάς· ἔστι γάρ, ὥσπερ
λεχθήσεται ἐν τοῖς ὕστερον, ἑκάστη πως ἀρετὴ
30 καὶ φύσει καὶ ἄλλως, μετὰ φρονήσεως. ὁ μὲν οὖν
φθόνος εἰς ἀδικίαν συμβάλλεται (πρὸς γὰρ ἄλλον
αἱ πράξεις αἱ ἀπ' αὐτοῦ) καὶ ἡ νέμεσις εἰς δικαιο-
σύνην καὶ ἡ αἰδὼς εἰς σωφροσύνην (διὸ καὶ ὁρί-
ζονται ἐν τῷ γένει τούτῳ τὴν σωφροσύνην), ὁ δ'
ἀληθὴς καὶ ψευδὴς ὁ μὲν ἔμφρων ὁ δ' ἄφρων.

1234 b ῎Εστι δ' ἐναντιώτερον τοῖς ἄκροις τὸ μέσον ἢ
ἐκεῖνα ἀλλήλοις, διότι τὸ μὲν μετ' οὐδετέρου γίνε-
ται αὐτῶν, τὰ δὲ πολλάκις μετ' ἀλλήλων, καὶ εἰσὶν
ἐνίοτε οἱ αὐτοὶ θρασύδειλοι, καὶ τὰ μὲν ἄσωτοι τὰ
δὲ ἀνελεύθεροι, καὶ ὅλως ἀνώμαλοι κακῶς· ὅταν μὲν
5 γὰρ καλῶς ἀνώμαλοι ὦσιν, μέσοι γίνονται, ἐν τῷ
μέσῳ γάρ ἐστί πως τὰ ἄκρα.

Αἱ δ' ἐναντιώσεις οὐ δοκοῦσιν ὑπάρχειν τοῖς
ἄκροις πρὸς τὸ μέσον ὁμοίως ἀμφότεραι, ἀλλ' ὁτὲ
μὲν καθ' ὑπερβολὴν ὁτὲ δὲ κατ' ἔλλειψιν. αἴτια
δὲ τά τε πρῶτα ῥηθέντα δύο, ὀλιγότης τε, οἷον
10 τῶν πρὸς τὰ ἡδέα ἀναισθήτων, καὶ ὅτι ἐφ' ὃ ἁμαρ-
τάνομεν μᾶλλον, τοῦτο ἐναντιώτερον εἶναι δοκεῖ· τὸ

Todos estos estados intermedios, por encomiables que sean, no son virtudes ni sus contrarios vicios, en razón de producirse sin elección deliberada. Entran todos en la clasificación de las pasiones, siendo cada uno de ellos una pasión, y como son algo natural entran en el grupo de las virtudes naturales, según la clasificación que después daremos de las virtudes, las que existen por naturaleza y las que van acompañadas de pensamiento. Y así la envidia guarda relación con la injusticia, porque los actos de una y otra van dirigidos contra otro, y otro tanto la némesis con la justicia, el respeto con la templanza, a la cual por esta razón suele clasificársela dentro de este género. El veraz y el mentiroso, a su vez, correspóndense respectivamente con el sensato y el insensato.

El término medio es más contrario a los extremos que lo son los extremos entre sí. La causa de esto es que el medio no entra nunca en combinación con ninguno de los extremos, mientras que los extremos lo hacen a menudo entre ellos, y así hay a veces hombres que son a la par cobardes y temerarios, o pródigos en unas cosas y tacaños en otras, y en general en oposición consigo mismos pero siempre en el mal. Cuando esta irregularidad, por el contrario, se da en el bien, acaban por encontrarse en el justo medio, ya que en el medio están de algún modo los extremos.

La contrariedad de los extremos con el medio no parece ser siempre igual en ambos extremos, sino que tan pronto domina el exceso como el defecto. Las causas de esto son las dos que hemos declarado con antelación, siendo una de ellas la rareza de la gente insensible al placer, y la otra que el error a que parecemos más inclinados es el que parece más contrario al término

1234 b

δὲ τρίτον, ὅτι τὸ ὁμοιότερον ἧττον ἐναντίον φαίνεται, οἷον πέπονθε τὸ θράσος πρὸς τὸ θάρσος καὶ ἀσωτία πρὸς ἐλευθεριότητα.

Περὶ μὲν οὖν τῶν ἄλλων ἀρετῶν τῶν ἐπαινετῶν εἴρηται σχεδόν, περὶ δὲ δικαιοσύνης ἤδη λεκτέον.

medio. Hay aún en tercer lugar que lo que se parece más al medio parece serle lo menos contrario, como sucede en la relación que guarda la temeridad con el coraje y la prodigalidad con la liberalidad.

Habiendo discutido lo suficiente respecto a las virtudes dignas de encomio, hablemos ahora de la justicia.

(Omítense aquí los libros IV, V y VI, por ser idénticos a los libros V, VI y VII de la *Ética nicomáquea.* Amplia exposición del problema en la Introducción.)

H

1234 b

I. Περὶ φιλίας, τί ἐστι καὶ ποῖόν τι, καὶ τίς ὁ φίλος, καὶ πότερον ἡ φιλία μοναχῶς λέγεται ἢ
20 πλεοναχῶς, καὶ εἰ πλεοναχῶς, πόσα ἐστίν, ἔτι δὲ πῶς χρηστέον τῷ φίλῳ καὶ τί τὸ δίκαιον τὸ φιλικόν, ἐπισκεπτέον οὐθενὸς ἧττον τῶν περὶ τὰ ἤθη καλῶν καὶ αἱρετῶν. τῆς τε γὰρ πολιτικῆς ἔργον εἶναι δοκεῖ μάλιστα ποιῆσαι φιλίαν, καὶ τὴν ἀρετὴν διὰ τοῦτό φασιν εἶναι χρήσιμον· οὐ γὰρ ἐνδέχεσθαι
25 φίλους ἑαυτοῖς εἶναι τοὺς ἀδικουμένους ὑπ᾽ ἀλλήλων. ἔτι τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἄδικον περὶ τοὺς φίλους εἶναι μάλιστα πάντες φαμέν, καὶ ὁ αὐτὸς δοκεῖ ἀνὴρ εἶναι καὶ ἀγαθὸς καὶ φίλος, καὶ φιλία ἠθική τις εἶναι ἕξις· καὶ ἐάν τις βούληται ποιῆσαι ὥστε μὴ ἀδικεῖν, ἅλις φίλους ποιῆσαι, οἱ γὰρ ἀληθινοὶ
30 φίλοι οὐκ ἀδικοῦσιν. ἀλλὰ μὴν καὶ ἐὰν δίκαιοι ὦσιν, οὐκ ἀδικήσουσιν· ἢ ταὐτὸν ἄρα ἢ ἐγγύς τι ἡ δικαιοσύνη καὶ ἡ φιλία.

Πρὸς δὲ τούτοις τῶν μεγίστων ἀγαθῶν τὸν φίλον εἶναι ὑπολαμβάνομεν, τὴν δὲ ἀφιλίαν καὶ τὴν ἐρημίαν δεινότατον, ὅτι ὁ βίος ἅπας καὶ ἡ ἑκού-
1235 a σιος ὁμιλία μετὰ τούτων· μετ᾽ οἰκείων γὰρ ἢ μετὰ

LIBRO VII

I. Sobre la amistad: qué cosa es y cuál es su especie, y si el término amistad se predica en uno o en muchos sentidos, y si en muchos en cuántos, y cómo debe uno comportarse con el amigo y cuáles son las relaciones entre justicia y amistad, he ahí lo que hemos de considerar no menos de como lo hicimos en lo tocante a las acciones bellas y dignas de elección relativamente al carácter. La obra de la política, en efecto, parece ser sobre todo promover la amistad, y por esto suele decirse que la virtud es algo útil, ya que no es posible ser amigos los unos de los otros con la comisión recíproca de actos injustos. Decimos todos además que la justicia y la injusticia manifiéstanse sobre todo en el trato entre amigos, por lo que, a lo que se piensa, el hombre de bien es amigo y la amistad es un hábito moral. Si uno quiere, en efecto, que los hombres no cometan más injusticias, bastará con hacerlos amigos, porque los verdaderos amigos no se hacen injusticias. Ni tampoco obrarán injustamente quienes sean justos, por lo que la justicia y la amistad o son lo mismo o están muy cerca de serlo.

A más de esto hay la creencia común de que un amigo cuenta entre los bienes mayores, y que lo más terrible es la falta de amigos y la soledad, porque ni la vida entera ni las uniones voluntarias son posibles sin amigos. Con nuestros familiares o parientes o

1235 a
συγγενῶν ἢ μεθ' ἑταίρων συνδιημερεύομεν, ἢ τέκνων ἢ γονέων ἢ γυναικός. καὶ τὰ ἴδια δίκαια τὰ πρὸς τοὺς φίλους ἐστὶν ἐφ' ἡμῖν μόνον, τὰ δὲ πρὸς τοὺς ἄλλους νενομοθέτηται καὶ οὐκ ἐφ' ἡμῖν.

5 Ἀπορεῖται δὲ πολλὰ περὶ τῆς φιλίας, πρῶτον μὲν ὡς οἱ ἔξωθεν περιλαμβάνοντες καὶ ἐπὶ πλέον λέγοντες. δοκεῖ γὰρ τοῖς μὲν τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ εἶναι φίλον, ὅθεν εἴρηται

> ὡς αἰεὶ τὸν ὅμοιον ἄγει θεὸς ὡς τὸν ὅμοιον·
> καὶ γὰρ κολοιὸς παρὰ κολοιόν . . .
> ἔγνω δὲ φώρ τε φῶρα καὶ λύκος λύκον.

10 οἱ δὲ φυσιολόγοι καὶ τὴν ὅλην φύσιν διακοσμοῦσιν ἀρχὴν λαβόντες τὸ τὸ ὅμοιον ἰέναι πρὸς τὸ ὅμοιον, διὸ Ἐμπεδοκλῆς καὶ τὴν κύν' ἔφη καθῆσθαι ἐπὶ τῆς κεραμίδος διὰ τὸ ἔχειν πλεῖστον ὅμοιον.

Οἱ μὲν οὖν οὕτω τὸν φίλον λέγουσιν· οἱ δὲ τὸ ἐναντίον τῷ ἐναντίῳ φασὶν εἶναι φίλον, τὸ μὲν γὰρ 15 ἐρώμενον καὶ ἐπιθυμητὸν πᾶσιν εἶναι φίλον, ἐπιθυμεῖν δὲ οὐ τὸ ξηρὸν τοῦ ξηροῦ ἀλλὰ τοῦ ὑγροῦ (ὅθεν εἴρηται

> ἐρᾷ μὲν ὄμβρου γαῖα,

καὶ τὸ

> μεταβολὴ πάντων γλυκύ·

camaradas pasamos nuestras jornadas, o con nuestros hijos o padres o con nuestra mujer. Y las relaciones particulares de justicia con nuestros amigos dependen únicamente de nosotros, mientras que las relaciones con los demás han sido establecidas por la ley y no dependen de nosotros.

Muchas aporías suscítanse a propósito de la amistad, comenzando por aquellos que la enfocan desde fuera y dan al término una extensión desmedida, como los que creen que lo semejante es amigo de lo semejante, de donde el proverbio:

Dios lleva siempre lo semejante a lo semejante;
El grajo junto al grajo;
El ladrón conoce al ladrón y el lobo al lobo.[33]

Más aún, los filósofos de la naturaleza han llegado a arreglar la naturaleza en su conjunto partiendo del principio de que lo semejante va hacia su semejante, por lo cual decía Empédocles[34] que la perra se sienta en el tejado por serle muy semejante.

Hay quienes de este modo caracterizan al amigo, al paso que otros dicen que el contrario es amigo del contrario, en razón de que lo amado y deseado ofrécese a todos como amigo, y de ahí que lo seco no desea lo seco sino lo húmedo, y lo que suele decirse:

La tierra ama la lluvia,[35]

y esto aún:

El cambio es la más dulce de todas las cosas,[36]

1235 a
ἡ δὲ μεταβολὴ εἰς τοὐναντίον)· τὸ δ' ὅμοιον ἐχθρὸν τῷ ὁμοίῳ, καὶ γὰρ

κεραμεὺς κεραμεῖ κοτέει,

καὶ τὰ ἀπὸ τῶν αὐτῶν τρεφόμενα πολέμια ἀλλήλοις
20 ζῷα. αὗται μὲν οὖν αἱ ὑπολήψεις τοσοῦτον διεστᾶσιν· οἱ μὲν γὰρ τὸ ὅμοιον φίλον, τὸ δ' ἐναντίον πολέμιον—

τῷ πλέονι δ' αἰεὶ πολέμιον καθίσταται
τοὔλασσον, ἔχθρᾶς θ' ἡμέρας κατάρχεται,

ἔτι δὲ καὶ οἱ τόποι κεχωρισμένοι τῶν ἐναντίων, ἡ
25 δὲ φιλία δοκεῖ συνάγειν· οἱ δὲ τὰ ἐναντία φίλα, καὶ Ἡράκλειτος ἐπιτιμᾷ τῷ ποιήσαντι

ὡς ἔρις ἔκ τε θεῶν κἀξ ἀνθρώπων ἀπόλοιτο,

οὐ γὰρ ἂν εἶναι ἁρμονίαν μὴ ὄντος ὀξέος καὶ βαρέος, οὐδὲ τὰ ζῷα ἄνευ θήλεος καὶ ἄρρενος ἐναντίων ὄντων.

Δύο μὲν οὖν αὗται δόξαι περὶ φιλίας εἰσί, λίαν
30 τε καθόλου κεχωρισμέναι τοσοῦτον, ἄλλαι δὲ ἤδη ἐγγυτέρω καὶ οἰκειότεραι τῶν φαινομένων. τοῖς μὲν γὰρ οὐκ ἐνδέχεσθαι δοκεῖ τοὺς φαύλους εἶναι φίλους, ἀλλὰ μόνον τοὺς ἀγαθούς· τοῖς δ' ἄτοπον εἰ μὴ φιλοῦσιν αἱ μητέρες τὰ τέκνα (φαίνεται δ' ἤδε καὶ ἐν τοῖς θηρίοις ἐνοῦσα φιλία· προαπο-
35 θνήσκειν γοῦν αἱροῦνται τῶν τέκνων). τοῖς δὲ τὸ χρήσιμον δοκεῖ φίλον εἶναι μόνον· σημεῖον δ' ὅτι

siendo el cambio el tránsito a lo contrario, mientras que lo semejante es enemigo de lo semejante, ya que

El alfarero guarda rencor al alfarero,[37]

y los animales que se nutren de los mismos recursos son enemigos entre sí.

Mucho distan entre sí, por consiguiente, estas opiniones. Piensan unos que lo semejante es amigo y lo contrario enemigo:

Lo menos es siempre enemigo de lo más,
Con lo que despunta el día del odio,[38]

y que además los contrarios están separados por el lugar que ocupan, mientras que reconocidamente la amistad los reúne. Los de la otra parte a su vez piensan que los contrarios son amigos, y Heráclito reprende al poeta que escribió:

Perezca la discordia entre los dioses y los hombres,[39]

porque no habría armonía si no hubiera lo agudo y lo grave, y no habría animales sin el macho y la hembra que son opuestos.

Estas son pues las dos doctrinas sobre la amistad, y que por ser tan genéricas están tan distantes entre sí. Hay otras sin embargo que están más cerca de la realidad fenoménica y tienen con ella mayor familiaridad. Hay quienes son de opinión, en efecto, que no es posible que los perversos sean amigos, sino únicamente los buenos, y otros piensan lo contrario por parecerles absurdo que las madres (por depravadas que sean) dejen de amar a sus hijos, amor que existe aun en las bestias salvajes que prefieren morir por la supervivencia de sus hijos. Otros piensan a su vez que sólo lo

1235 a καὶ διώκουσι ταῦτα πάντες, τὰ δὲ ἄχρηστα καὶ αὐτοὶ αὑτῶν ἀποβάλλουσιν (ὥσπερ Σωκράτης ὁ γέρων ἔλεγε τὸν πτύελον καὶ τὰς τρίχας καὶ τοὺς ὄνυχας παραβάλλων), καὶ τὰ μόρια ὅτι ῥιπτοῦμεν
1235 b τὰ ἄχρηστα, καὶ τέλος τὸ σῶμα, ὅταν ἀποθάνῃ, ἄχρηστος γὰρ ὁ νεκρός· οἷς δὲ χρήσιμον, φυλάττουσιν, ὥσπερ ἐν Αἰγύπτῳ. ταῦτα δὴ πάντα δοκεῖ μὲν ὑπεναντία ἀλλήλοις εἶναι. τό τε γὰρ ὅμοιον ἄχρηστον τῷ ὁμοίῳ καὶ ἐναντιότης ὁμοιότητος
5 ἀπέχει πλεῖστον, καὶ τὸ ἐναντίον ἀχρηστότατον τῷ ἐναντίῳ, φθαρτικὸν γὰρ τοῦ ἐναντίου τὸ ἐναντίον. ἔτι δοκεῖ τοῖς μὲν ῥᾴδιον τὸ κτήσασθαι φίλον, τοῖς δὲ σπανιώτατον γνῶναι, καὶ οὐκ ἐνδέχεσθαι ἄνευ ἀτυχίας, τοῖς γὰρ εὖ πράττουσι βούλονται πάντες δοκεῖν φίλοι εἶναι· οἱ δ' οὐδὲ τοῖς συνδιαμένουσιν
10 ἐν ταῖς ἀτυχίαις ἀξιοῦσι πιστεύειν, ὡς ἐξαπατῶντας καὶ προσποιουμένους, ἵνα κτήσωνται διὰ τῆς τῶν ἀτυχούντων ὁμιλίας πάλιν εὐτυχούντων φιλίαν.

II. Ληπτέος δὴ λόγος ὅστις ἡμῖν ἅμα τά τε δοκοῦντα περὶ τούτων μάλιστα ἀποδώσει καὶ τὰς
15 ἀπορίας λύσει καὶ τὰς ἐναντιώσεις. τοῦτο δ' ἔσται ἐὰν εὐλόγως φαίνηται τὰ ἐναντία δοκοῦντα. μάλιστα γὰρ ὁμολογούμενος ὁ τοιοῦτος ἔσται λόγος τοῖς φαινομένοις· συμβαίνει δὲ μένειν τὰς ἐναντιώσεις ἐὰν ἔστι μὲν ὡς ἀληθὲς ᾖ τὸ λεγόμενον ἔστι δ' ὡς οὔ.

Ἔχει δ' ἀπορίαν καὶ πότερον τὸ ἡδὺ ἢ τὸ ἀγαθόν

útil es amigo, y la prueba está en que todos persiguen lo que es útil y rechazan de sí lo inútil, aun en sus propias personas. Así lo decía el viejo Sócrates, arrojando de sí la saliva, los cabellos y las uñas, y al fin el cuerpo cuando muere, un cadáver inútil, que conservan apenas aquellos a quienes puede ser útil, como en Egipto. Ahora bien, todas estas opiniones parecen ser contrarias entre sí. Lo semejante es inútil a lo semejante, la contrariedad está a grandísima distancia de la semejanza y lo contrario es lo más inútil a su contrario, puesto que lo contrario es destructor de su contrario. Y hay quienes creen que es cosa fácil conquistar un amigo, al paso que para otros es de lo más raro conocer a un amigo y que esto no es posible sino en la adversidad, porque de los que están en una condición próspera todos quieren presentárseles como amigos. En fin, hay quienes pretenden que no hay que fiarnos ni de los que están a nuestro lado en los infortunios, los cuales nos engañan y disimulan, con el fin de ganar, mediante su compañía con los infortunados, la amistad de los que han vuelto a la prosperidad.

II. Asumamos pues la teoría que mejor pueda reproducir nuestras opiniones en la materia y resolver las aporías y contradicciones. Lo cual podrá ser si las opiniones contrarias parecen tener un fundamento razonable, ya que tal teoría estará en absoluto de acuerdo con los hechos. Y al mismo tiempo sucederá que subsisten las posiciones contrarias si una de ellas es verdadera en un aspecto y no en el otro.

Queda aún la cuestión de si el objeto del amor es el placer o

1235 b

20 ἐστι τὸ φιλούμενον. εἰ μὲν γὰρ φιλοῦμεν οὗ ἐπιθυμοῦμεν (καὶ μάλιστα ὁ ἔρως τοιοῦτον, οὐδεὶς γὰρ

ἐραστὴς ὅστις οὐκ ἀεὶ φιλεῖ),

ἡ δ' ἐπιθυμία τοῦ ἡδέος, ταύτῃ μὲν τὸ φιλούμενον τὸ ἡδύ, εἰ δὲ ὃ βουλόμεθα, τὸ ἀγαθόν· ἔστι δ' ἕτερον τὸ ἡδὺ καὶ τὸ ἀγαθόν.

Περὶ δὴ τούτων καὶ τῶν ἄλλων τῶν συγγενῶν 25 τούτοις πειρατέον διορίσαι, λαβοῦσιν ἀρχὴν τήνδε. τὸ γὰρ ὀρεκτὸν καὶ βουλητὸν ἢ τὸ ἀγαθὸν ἢ τὸ φαινόμενον ἀγαθόν. διὸ καὶ τὸ ἡδὺ ὀρεκτόν, φαινόμενον γάρ τι ἀγαθόν· τοῖς μὲν γὰρ δοκεῖ, τοῖς δὲ φαίνεται κἂν μὴ δοκῇ (οὐ γὰρ ἐν ταὐτῷ τῆς ψυχῆς ἡ φαντασία καὶ ἡ δόξα). ὅτι μέντοι φίλον 30 καὶ τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἡδὺ δῆλον.

Τούτου δὲ διωρισμένου ληπτέον ὑπόθεσιν ἑτέραν. τῶν γὰρ ἀγαθῶν τὰ μὲν ἁπλῶς ἐστὶν ἀγαθά, τὰ δὲ τινί, ἁπλῶς δ' οὔ· καὶ τὰ αὐτὰ ἁπλῶς ἀγαθὰ καὶ ἁπλῶς ἡδέα. τὰ μὲν γὰρ τῷ ὑγιαίνοντί φαμεν σώματι συμφέροντα ἁπλῶς εἶναι σώματι ἀγαθά, τὰ 35 δὲ τῷ κάμνοντι οὔ, οἷον φαρμακείας καὶ τομάς· ὁμοίως δὲ καὶ ἡδέα ἁπλῶς σώματι τὰ τῷ ὑγιαίνοντι καὶ ὁλοκλήρῳ, οἷον τὸ ἐν τῷ φωτὶ ζῆν καὶ οὐ τὸ ἐν τῷ σκότει· καίτοι τῷ ὀφθαλμιῶντι ἐναντίως. καὶ οἶνος ἡδίων οὐχ ὁ τῷ διεφθαρμένῳ τὴν γλῶτταν ὑπὸ οἰνοφλυγίας, ἐπεὶ ἐνίοτε ὄξος παρεγχέουσιν,

el bien. Si amamos lo que deseamos y si el amor es sobre todo esto, ya que

"nadie está enamorado si no ama siempre", [40]

y si el deseo lo es de lo placentero, síguese que lo amado es lo placentero. Si por el contrario lo amado es lo que queremos, entonces será el bien, porque una cosa es el placer y otra el bien.

Hemos de tratar pues de definir estos puntos y los otros que les son afines, partiendo del principio de que el objeto del deseo y de la voluntad es el bien o el bien aparente. Por lo cual el placer es deseable, por ser un bien aparente. Algunos en efecto estiman que es un bien, en tanto que a otros les da la apariencia de serlo aunque no lo estimen como tal, lo cual se explica por no estar en la misma parte del alma la imaginación y la opinión. Por lo cual es claro que tanto el bien como el placer son objeto de amor.

Definido lo anterior, debemos tomar otra hipótesis. De los bienes unos son bienes en sentido absoluto, mientras que otros lo son para alguien, pero no en sentido absoluto, y las mismas cosas son buenas en sentido absoluto y placenteras en sentido absoluto. Las cosas, en efecto, que decimos ser provechosas para un cuerpo sano, son buenas en absoluto para el cuerpo, pero no así las cosas buenas para un cuerpo enfermo, como los medicamentos y las amputaciones. Del mismo modo decimos que son placenteras en sentido absoluto las cosas que placen al hombre sano e íntegro, como vivir en la luz y no en la oscuridad, por más que sea lo contrario con uno que padece de oftalmia. Y el vino más agradable no es el que gusta a un paladar estragado por la embriaguez (porque éstos llegan a echarle vinagre) sino a una sensibilidad intacta.

1236 a ἀλλὰ τῇ ἀδιαφθόρῳ αἰσθήσει. ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ ψυχῆς, καὶ οὐχ ἃ τοῖς παιδίοις καὶ τοῖς θηρίοις, ἀλλ' ἃ τοῖς καθεστῶσιν· ἀμφοτέρων γοῦν μεμνημένοι ταῦθ' αἱρούμεθα. ὡς δ' ἔχει παιδίον καὶ θηρίον πρὸς ἄνθρωπον καθεστῶτα, οὕτως ἔχει ὁ
5 φαῦλος καὶ ἄφρων πρὸς τὸν ἐπιεικῆ καὶ φρόνιμον· τούτοις δὲ ἡδέα τὰ κατὰ τὰς ἕξεις, ταῦτα δ' ἐστὶ τὰ ἀγαθὰ καὶ τὰ καλά.

Ἐπεὶ οὖν τὸ ἀγαθὸν πλεοναχῶς (τὸ μὲν γὰρ τῷ τοιόνδ' εἶναι λέγομεν ἀγαθόν, τὸ δὲ τῷ ὠφέλιμον καὶ χρήσιμον), ἔτι δὲ τὸ ἡδὺ τὸ μὲν ἁπλῶς καὶ
10 ἀγαθὸν ἁπλῶς, τὸ δὲ τινὶ καὶ φαινόμενον ἀγαθόν, ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῶν ἀψύχων δι' ἕκαστον τούτων ἐνδέχεται ἡμᾶς αἱρεῖσθαί τι καὶ φιλεῖν, οὕτω καὶ ἄνθρωπον· τὸν μὲν γὰρ ὅτι τοιόσδε καὶ δι' ἀρετήν, τὸν δ' ὅτι ὠφέλιμος καὶ χρήσιμος, τὸν δ' ὅτι ἡδὺς καὶ δι' ἡδονήν. φίλος δὲ γίνεται ὅταν φιλούμενος
15 ἀντιφιλῇ καὶ τοῦτο μὴ λανθάνῃ πως αὐτούς.

Ἀνάγκη ἄρα τρία φιλίας εἴδη εἶναι, καὶ μήτε καθ' ἓν ἁπάσας μηδ' ὡς εἴδη ἑνὸς γένους μήτε πάμπαν λέγεσθαι ὁμωνύμως. πρὸς μίαν γάρ τινα λέγονται καὶ πρώτην, ὥσπερ τὸ ἰατρικόν, καὶ ψυχὴν
20 ἰατρικὴν καὶ σῶμα λέγομεν καὶ ὄργανον καὶ ἔργον,

Pues otro tanto sucede tratándose del alma. Lo placentero no es lo que place a los niños o a las bestias, sino a los hombres maduros, y son estos placeres los que preferimos cuando recordamos ambas edades. Ahora bien, la relación que el niño y la bestia guardan con el hombre maduro, es la que guardan el vil y el insensato con el prudente y el hombre de bien, para quienes lo placentero es lo que corresponde a sus hábitos, que son las cosas buenas y bellas.

Lo bueno, sin embargo, puede tomarse en más de un sentido, y así llamamos una cosa buena por serlo de tal o cual cualidad, y otra por sernos útil y servicial, y como lo placentero es lo que puede serlo en sentido absoluto y ser un bien absoluto, y también puede serlo para alguno y ser un bien aparente, por esto es posible que entre los entes inanimados escojamos y amemos alguna cosa por alguno de estos motivos, y lo mismo sucede tratándose del hombre. A uno lo amamos por ser quien es y por su virtud; al otro por ser útil y servicial, y a otro aún por ser agradable y por placer. Un hombre se hace amigo cuando siendo amado retribuye con amor, lo cual no pasa inadvertido a ninguno de ellos.

Hay por tanto necesariamente tres formas de amistad, y no reciben este nombre ni en sentido unívoco, ni como si fueran especies de un mismo género, ni por coincidir del todo —pero solamente— en el nombre. Llámanse así las tres por referencia a cierta forma de amistad que es la primera, como el término "médico" que predicamos tanto del espíritu del arte médica como del cuerpo en que se ejercita, o del instrumento médico y de la ope-

1236 a ἀλλὰ κυρίως τὸ πρῶτον. πρῶτον δ' οὗ ὁ λόγος ἐν πᾶσιν ὑπάρχει, οἷον ὄργανον ἰατρικὸν ᾧ ἂν ὁ ἰατρὸς χρήσαιτο, ἐν δὲ τῷ τοῦ ἰατροῦ λόγῳ οὐκ ἔστιν ὁ τοῦ ὀργάνου. ζητεῖται μὲν οὖν πανταχοῦ τὸ πρῶτον, διὰ δὲ τὸ τὸ καθόλου εἶναι πρῶτον λαμβάνουσι καὶ τὸ πρῶτον καθόλου· τοῦτο δ'
25 ἐστὶ ψεῦδος. ὥστε καὶ περὶ τῆς φιλίας οὐ δύνανται πάντ' ἀποδιδόναι τὰ φαινόμενα· οὐ γὰρ ἐφαρμόττοντος ἑνὸς λόγου οὐκ οἴονται τὰς ἄλλας φιλίας εἶναι· αἱ δ' εἰσὶ μέν, ἀλλ' οὐχ ὁμοίως εἰσίν. οἱ δ' ὅταν ἡ πρώτη μὴ ἐφαρμόττῃ, ὡς οὖσαν καθόλου ἂν εἴπερ ἦν πρώτη, οὐδ' εἶναι φιλίας τὰς
30 ἄλλας φασίν. ἔστι δὲ πολλὰ εἴδη φιλίας· τῶν γὰρ ῥηθέντων ἦν ἤδη, ἐπειδὴ διώρισται τριχῶς λέγεσθαι τὴν φιλίαν, ἡ μὲν γὰρ διώρισται δι' ἀρετὴν ἡ δὲ διὰ τὸ χρήσιμον ἡ δὲ διὰ τὸ ἡδύ.

Τούτων ἡ μὲν διὰ τὸ χρήσιμόν ἐστι νὴ Δία τῶν πλείστων φιλία· διὰ γὰρ τὸ χρήσιμοι εἶναι φιλοῦσιν
35 ἀλλήλους, καὶ μέχρι τούτου, ὥσπερ ἡ παροιμία

Γλαῦκ', ἐπίκουρος ἀνὴρ τόσσον φίλος ἔς κε μάχηται,

καὶ

οὐκέτι γιγνώσκουσιν Ἀθηναῖοι Μεγαρῆας.

ἡ δὲ δι' ἡδονὴν τῶν νέων, τούτου γὰρ αἴσθησιν ἔχουσιν· διὸ εὐμετάβολος φιλία ἡ τῶν νέων, μεταβαλλόντων γὰρ τὰ ἤθη κατὰ τὰς ἡλικίας

ración quirúrgica, pero en su sentido propio se aplica sólo al primer término. Lo primero es aquello cuya noción se encuentra en todos los demás términos, como cuando denominamos médico al instrumento de que se sirve el médico, y por más que en la noción de médico no está incluida la de instrumento. Búscase pues dondequiera el primer término, y como lo universal es primero, se toma lo primero universalmente, y de aquí nace el error. Por esto en materia de amistad no pueden explicarse todos los hechos por un término único, y desde el momento en que una sola noción no se adapta a todos los tipos, hay quienes creen que estos otros tipos no son amistades. En realidad, sin embargo, hay muchos tipos de amistad, como resulta de lo que hemos dicho, donde distinguimos tres sentidos del término: la amistad por la virtud, la amistad por el interés y la amistad por el placer.

La más común de todas ¡por Zeus! es la amistad por interés. Por la utilidad recíproca y mientras dure son amigos entre sí:

Glaucón, tu aliado es tu amigo mientras se combata.

O también:

Los atenienses no conocen más a los megarenses.

La amistad por placer es la de los jóvenes, por tener éstos el sentido del placer, y por esto múdase fácilmente esta amistad de los mozos, por mudar ellos de carácter con la edad, por lo que se muda igualmente el placer.

1236 b μεταβάλλει καὶ τὸ ἡδύ. ἡ δὲ κατ' ἀρετὴν τῶν βελτίστων.

Φανερὸν δ' ἐκ τούτων ὅτι ἡ πρώτη φιλία, ἡ τῶν ἀγαθῶν, ἐστὶν ἀντιφιλία καὶ ἀντιπροαίρεσις πρὸς ἀλλήλους. φίλον μὲν γὰρ τὸ φιλούμενον τῷ φιλοῦντι, φίλος δὲ τῷ φιλουμένῳ καὶ αὐτὸς ὁ φιλῶν.
5 αὕτη μὲν οὖν ἐν ἀνθρώπῳ μόνον ὑπάρχει ἡ φιλία, μόνος γὰρ αἰσθάνεται προαιρέσεως· αἱ δ' ἄλλαι καὶ ἐν τοῖς θηρίοις. καὶ γὰρ τὸ χρήσιμον ἐπὶ μικρόν τι φαίνεται ἐνυπάρχον καὶ πρὸς ἄνθρωπον τοῖς ἡμέροις καὶ πρὸς ἄλληλα, οἷον τὸν τροχίλον
10 φησὶν Ἡρόδοτος τῷ κροκοδείλῳ, καὶ ὡς οἱ μάντεις τὰς συνεδρίας καὶ διεδρίας λέγουσιν. καὶ οἱ φαῦλοι ἂν εἶεν φίλοι ἀλλήλοις καὶ διὰ τὸ χρήσιμον καὶ διὰ τὸ ἡδύ· οἱ δ', ὅτι ἡ πρώτη οὐχ ὑπάρχει αὐτοῖς, οὔ φασι φίλους εἶναι· ἀδικήσει γὰρ ὅ γε φαῦλος τὸν φαῦλον, οἱ δ' ἀδικούμενοι οὐ φιλοῦσι σφᾶς αὐτούς.
15 οἱ δὲ φιλοῦσι μέν, ἀλλ' οὐ τὴν πρώτην φιλίαν, ἐπεὶ τάς γε ἑτέρας οὐθὲν κωλύει· δι' ἡδονὴν γὰρ ὑπομένουσιν ἀλλήλους βλαπτόμενοι, ἕως ἂν ὦσιν ἀκρατεῖς. οὐ δοκοῦσι δ' οὐδ' οἱ δι' ἡδονὴν φιλοῦντες ἀλλήλους φίλοι εἶναι, ὅταν κατ' ἀκρίβειαν ζητῶσιν, ὅτι οὐχ ἡ πρώτη· ἐκείνη μὲν γὰρ βέβαιος,

La amistad por la virtud es la de los hombres mejores. De lo que resulta claro que la primera amistad es la de los buenos, y que consiste en una mutua reciprocidad de afectos, y nace de la libre elección que hacen unos de otros. Lo amado es amable al que ama, pero el amante mismo es amable al amado. Esta amistad, por tanto, sólo existe en el hombre, por ser el único que percibe la intención deliberada, mientras que las otras formas de amistad pueden darse también entre los animales. Entre los animales domésticos y el hombre, así como entre los animales mismos, se da con toda evidencia y hasta cierto punto el sentido del interés. Heródoto nos dice que el reyezuelo es amigo del cocodrilo,[41] y los adivinos hablan de las reuniones y dispersiones de los animales.

Los malos pueden ser amigos entre sí por interés o por placer, aunque por no reinar entre ellos el primer tipo de amistad hay quienes sostienen que no son amigos. El malo se comporta injustamente con el malo, y entre quienes se hacen recíprocamente injusticia no hay afecto mutuo. Podrán quererse, aunque no según la primera amistad, pero nada impide que pueda serlo según las otras dos. Por el placer que los une soportan uno y otro los daños que se hacen recíprocamente mientras no sean dueños de sí mismos. Pero además y si se ven las cosas más de cerca, resulta que tampoco los que se aman por placer no son, a lo que parece, amigos, por no ser la suya la primera amistad, la sola firme, mientras

1236 b
20 αὕτη δὲ ἀβέβαιος. ἡ δ' ἐστὶ μέν, ὥσπερ εἴρηται, φιλία, οὐκ ἐκείνη δὲ ἀλλ' ἀπ' ἐκείνης. τὸ μὲν οὖν ἐκείνως μόνον λέγειν τὸν φίλον βιάζεσθαι τὰ φαινόμενά ἐστι, καὶ παράδοξα λέγειν ἀναγκαῖον· καθ' ἕνα δὲ λόγον πάσας ἀδυνατόν. λείπεται τοίνυν οὕτως, ὅτι ἔστι μὲν ὡς μόνη ἡ πρώτη φιλία, ἔστι
25 δ' ὡς πᾶσαι, οὔτε ὡς ὁμώνυμοι καὶ ὡς ἔτυχεν ἔχουσαι πρὸς αὐτάς, οὔτε καθ' ἓν εἶδος, ἀλλὰ μᾶλλον πρὸς ἕν.

Ἐπεὶ δ' ἁπλῶς ἀγαθὸν καὶ ἁπλῶς ἡδὺ τὸ αὐτὸ καὶ ἅμα ἂν μή τι ἐμποδίζῃ, ὁ δ' ἀληθινὸς φίλος καὶ ἁπλῶς ὁ πρῶτός ἐστιν, ἔστι δὲ τοιοῦτος ὁ
30 αὐτὸς δι' αὐτὸν αἱρετός (ἀνάγκη δ' εἶναι τοιοῦτον, ᾧ γὰρ βούλεταί τις δι' αὐτὸν εἶναι τἀγαθά, ἀνάγκη καὶ δι' αὐτὸν αἱρετὸν εἶναι), ὁ ἀληθινὸς φίλος καὶ ἡδύς ἐστιν ἁπλῶς· διὸ δοκεῖ καὶ ὁ ὁπωσοῦν φίλος ἡδύς. ἔτι δὲ διοριστέον περὶ τούτου μᾶλλον· ἔχει γὰρ ἐπίστασιν, πότερον τὸ γ' αὐτῷ ἀγαθὸν
35 ἢ τὸ ἁπλῶς ἀγαθὸν φίλον, καὶ πότερον τὸ κατ' ἐνέργειαν φιλεῖν μεθ' ἡδονῆς, ὥστε καὶ τὸ φιλητὸν ἡδύ, ἢ οὔ. ἄμφω γὰρ εἰς ταὐτὸ συνακτέον· τά τε γὰρ μὴ ἁπλῶς ἀγαθὰ ἀλλὰ κακὰ ἄν πως τύχῃ φευκτά; καὶ τὸ μὴ αὐτῷ ἀγαθὸν οὐθὲν πρὸς αὐτόν, ἀλλὰ τοῦτ' ἐστὶν ὃ ζητεῖται, τὰ ἁπλῶς ἀγαθὰ
1237 a οὕτως εἶναι ἀγαθά. ἔστι γὰρ αἱρετὸν μὲν τὸ ἁπλῶς ἀγαθόν, αὐτῷ δὲ τὸ αὐτῷ ἀγαθόν· ἃ δεῖ

que la suya no lo es. Es amistad, conforme a lo dicho, pero no como aquella, sino derivada de aquella.

En conclusión, querer limitar el término amigo a solo aquel primer sentido, es hacer violencia a los hechos y verse reducido a decir paradojas, por ser imposible reducir todos los tipos de amistad a un solo concepto. Lo único que queda, en suma, es reconocer que en un sentido la amistad primera es la única de este nombre, pero que en otro sentido existen todas las otras, no por tener entre ellas una mera comunidad de nombre, ni con una relación fortuita entre ellas, ni como especies dentro de un género, sino más bien como referidas a un término único.

Pero como lo que es absolutamente bueno y lo que es absolutamente placentero son lo mismo al mismo tiempo si nada hay que lo impida, y como el verdadero amigo es el amigo del primer tipo en sentido absoluto, es aquel que se elige por sí mismo, y necesariamente tiene él que ser así, ya que aquel a quien por sí mismo deseamos todo bien es necesariamente el elegible por sí mismo. El verdadero amigo es así el absolutamente placentero, por lo que cualquier amigo no es agradable. Habrá que hacer aún, con todo, ulteriores distinciones en este punto, por ser materia de examen la cuestión de saber si lo amable es el bien para uno mismo o el bien en sentido absoluto, y si el acto afectivo va acompañado de placer, de suerte que lo amable sea placentero, o no. Una y otra cuestión deben reducirse a una, ya que las cosas que no son buenas en absoluto pueden ser tal vez malas bajo cierto aspecto y son por consiguiente de evitarse, y lo que no es bueno para uno mismo no es nada para uno mismo, mas lo que buscamos, los bienes en sentido absoluto, lo son también para el individuo. Lo elegible es el bien en sentido absoluto, mas para el individuo es el

1237 a

συμφωνῆσαι. καὶ τοῦτο ἡ ἀρετὴ ποιεῖ· καὶ ἡ πολιτικὴ ἐπὶ τούτῳ, ὅπως οἷς μήπω ἐστὶ γένηται. εὔθετος δὲ καὶ πρὸ ὁδοῦ ὁ ἄνθρωπος ὤν (φύσει 5 γὰρ αὐτῷ ἀγαθὰ τὰ ἁπλῶς ἀγαθά), ὁμοίως δὲ καὶ ἀνὴρ ἀντὶ γυναικὸς καὶ εὐφυὴς ἀφυοῦς· διὰ τοῦ ἡδέος δὲ ἡ ὁδός· ἀνάγκη εἶναι τὰ καλὰ ἡδέα. ὅταν δὲ ταῦτα διαφωνῇ, οὔπω σπουδαῖος τελέως· ἐνδέχεται γὰρ ἐγγενέσθαι ἀκρασίαν· τῷ γὰρ διαφωνεῖν τἀγαθὸν τῷ ἡδεῖ ἐν τοῖς πάθεσιν ἀκρασία ἐστίν.

10 Ὥστ' ἐπειδὴ ἡ πρώτη φιλία κατ' ἀρετήν, ἔσονται καὶ αὐτοὶ ἁπλῶς ἀγαθοί, τοῦτο δ' οὐχ ὅτι χρήσιμοι, ἀλλ' ἄλλον τρόπον. διχῶς γὰρ ἔχει τὸ τῳδὶ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἁπλῶς ἀγαθόν· καὶ ὁμοίως, ὥσπερ ἐπὶ τοῦ ὠφελίμου, καὶ ἐπὶ τῶν ἕξεων· ἄλλο γὰρ τὸ ἁπλῶς ὠφέλιμον καὶ τὸ τοισδί (ὃν 15 τρόπον τὸ γυμνάζεσθαι πρὸς τὸ φαρμακεύεσθαι)· ὥστε καὶ ἡ ἕξις, ἡ ἀνθρώπου ἀρετή (ἔστω γὰρ ὁ ἄνθρωπος τῶν φύσει σπουδαίων)· ἡ ἄρα τοῦ φύσει σπουδαίου ἀρετὴ ἁπλῶς ἀγαθόν, ἡ δὲ τοῦ μὴ ἐκείνῳ.

Ὁμοίως δὴ ἔχει καὶ τὸ ἡδύ. ἐνταῦθα γὰρ ἐπιστατέον καὶ σκεπτέον πότερόν ἐστιν ἄνευ ἡδονῆς 20 φιλία, καὶ τί διαφέρει, καὶ ἐν ποτέρῳ ποτ' ἐστὶ

bien para él mismo, y uno y otro extremo tienen que acordarse. La virtud lo hace, y a esto mira la política, a que se produzca esta concordia en aquellos que aún no la poseen, siempre que estén bien dispuestos y prontos a seguirla en su condición de hombres, ya que por naturaleza los bienes en sentido absoluto lo son también para el individuo. Pues de modo semejante para el varón antes que para la mujer, para el bien dotado antes que para el mal dotado y teniendo presente que el camino va a través del placer, por lo que necesariamente las cosas bellas son placenteras. Si hubiere empero algún desacuerdo entre una y otra cualidad, será porque el sujeto no es aún perfectamente virtuoso, siendo posible que se engendre la incontinencia, la cual consiste en el desacuerdo entre el bien y el placer en el dominio de las pasiones.

Luego si la amistad primera es la que tiene por fundamento la virtud, los amigos de esta especie serán buenos en sentido absoluto, y esto no en razón de la utilidad recíproca entre ellos, sino de otra manera. Pues así como hemos distinguido entre el bien para el particular y el bien en sentido absoluto, así habrá que hacerlo de manera semejante en lo tocante a lo útil y a los hábitos morales. Una cosa es, en efecto, lo útil en sentido absoluto, y otra lo útil para determinadas personas, del mismo modo que el hacer ejercicio es algo diferente de tomar medicamentos. Pues otro tanto con el hábito en que consiste la virtud del hombre. Asumiendo que el hombre se cuente entre los entes excelentes por naturaleza, la virtud de un ente excelente por naturaleza será un bien absoluto, mientras que la virtud de un ente desprovisto de aquellas condiciones será buena sólo para él.

De manera semejante en lo relativo al placer. Hay que detenerse en este punto para preguntarse si puede haber amistad sin placer, y en qué difieren entre sí, y en cuál de las dos cosas reside

1237 a
τὸ φιλεῖν, πότερον ὅτι ἀγαθὸς κἂν εἰ μὴ ἡδύς,
ἀλλ' οὐ διὰ τοῦτο; διχῶς δὴ λεγομένου τοῦ
φιλεῖν, πότερον ὅτι ἀγαθὸν τὸ κατ' ἐνέργειαν οὐκ
ἄνευ ἡδονῆς φαίνεται; δῆλον δ' ὅτι ὥσπερ ἐπὶ
τῆς ἐπιστήμης αἱ πρόσφατοι θεωρίαι καὶ μαθήσεις
25 αἰσθηταὶ μάλιστα τῷ ἡδεῖ, οὕτω καὶ αἱ τῶν
συνήθων ἀναγνωρίσεις, καὶ ὁ λόγος ὁ αὐτὸς ἐπ'
ἀμφοῖν. φύσει γοῦν τὸ ἁπλῶς ἀγαθὸν ἡδὺ ἁπλῶς,
καὶ οἷς ἀγαθόν, τούτοις ἡδύ. διὸ εὐθὺς τὰ ὅμοια
ἀλλήλοις χαίρει, καὶ ἀνθρώπῳ ἥδιστον ἄνθρωπος·
ὥστ' ἐπεὶ καὶ ἀτελῆ, δῆλον ὅτι καὶ τελειωθέντα·
30 ὁ δὲ σπουδαῖος τέλειος. εἰ δὲ τὸ κατ' ἐνέργειαν
φιλεῖν μεθ' ἡδονῆς ἀντιπροαίρεσις τῆς ἀλλήλων
γνωρίσεως, δῆλον ὅτι καὶ ὅλως ἡ φιλία ἡ πρώτη
ἀντιπροαίρεσις τῶν ἁπλῶς ἀγαθῶν καὶ ἡδέων ὅτι
ἀγαθὰ καὶ ἡδέα· ἔστι δ' αὐτὴ ἡ φιλία ἕξις ἀφ'
35 ἧς ἡ τοιαύτη προαίρεσις. τὸ γὰρ ἔργον αὐτῆς
ἐνέργεια, αὕτη δ' οὐκ ἔξω ἀλλ' ἐν αὐτῷ τῷ
φιλοῦντι· δυνάμεως δὲ πάσης ἔξω, ἢ γὰρ ἐν
ἑτέρῳ ἢ ᾗ ἕτερον. διὸ τὸ φιλεῖν χαίρειν ἀλλ'
οὐ τὸ φιλεῖσθαί ἐστιν· τὸ μὲν γὰρ φιλεῖσθαι οὐ
τοῦ φιλητοῦ ἐνέργεια, τὸ δὲ καὶ φιλίας, καὶ τὸ
μὲν ἐν ἐμψύχῳ, τὸ δὲ καὶ ἐν ἀψύχῳ· φιλεῖται γὰρ
40 καὶ τὰ ἄψυχα. ἐπεὶ δὲ τὸ φιλεῖν τὸ κατ' ἐνέργειαν

el acto afectivo. ¿Podrá amarse a alguien por ser bueno aunque no sea agradable, o no será posible por este motivo? Y puesto que la afección predícase en un doble sentido, puede preguntarse si siendo cosa buena la afección en acto, será posible percibirla sin ir acompañada de placer. Es cosa evidente que así como en la ciencia las teorías y los conocimientos más recientes se sienten tan vivamente por el placer que causan, así acontece en el reconocimiento de las cosas que nos son familiares, y en uno y otro caso la razón es la misma. Por su naturaleza, en suma, lo absolutamente bueno es absolutamente placentero, y complace a aquellos para quien es un bien. Por lo cual las cosas semejantes gozan en el acto las unas de las otras, y nada hay más grato que el hombre para el hombre, y si así es aun entre los entes imperfectos, está claro que así será entre los perfectos; ahora bien, el virtuoso es perfecto. Pero si la afección en acto es la elección recíproca, acompañada de placer, del conocimiento recíproco, está claro que la amistad de primer grado es en general una elección recíproca de cosas absolutamente buenas y agradables por ser buenas y agradables, siendo esta amistad el hábito de que surge la susodicha elección. Su obra es un acto que no es exterior sino inmanente al amante, mientras que la función de cualquier potencia se proyecta al exterior, ya que se ejerce en otro o en sí mismo en cuanto otro. Por esto amar es gozar, mientras que no lo es el ser amado. Ser amado no es un acto del amado, pero amar es el acto propio de la amistad y sólo puede darse en un ser animado, al paso que lo otro puede darse también en el inanimado, y de hecho son amadas también las cosas inanimadas. Y puesto que el acto de amar es servirse del

1237 b τῷ φιλουμένῳ ἐστὶ χρῆσθαι ᾗ φιλούμενον, ὁ δὲ φίλος φιλούμενον τῷ φίλῳ ᾗ φίλος ἀλλὰ μὴ ᾗ μουσικὸς ἢ ἰατρός, ἡδονὴ τοίνυν ἡ ἀπ᾽ αὐτοῦ ᾗ αὐτός, αὕτη φιλική· αὐτὸν γὰρ φιλεῖ, οὐχ ὅτι
5 ἄλλο. ὥστ᾽ ἂν μὴ χαίρῃ ᾗ ἀγαθός, οὐχ ἡ πρώτη φιλία. οὐδὲ δεῖ ἐμποδίζειν οὐθὲν τῶν συμβεβηκότων μᾶλλον ἢ τὸ ἀγαθὸν εὐφραίνει· τί γάρ; σφόδρα δυσώδης λείπεται· ἀγαπητὸν γὰρ τὸ εὐνοεῖν συζῆν δὲ μή.

Αὕτη μὲν οὖν ἡ πρώτη φιλία, ἣν πάντες ὁμολογοῦσιν. αἱ δ᾽ ἄλλαι δι᾽ αὐτὴν καὶ δοκοῦσι καὶ
10 ἀμφισβητοῦνται, βέβαιον γάρ τι δοκεῖ ἡ φιλία, μόνη δ᾽ αὕτη βέβαιος· τὸ γὰρ κεκριμένον βέβαιον, τὰ δὲ μὴ ταχὺ γινόμενα μηδὲ ῥᾳδίως ποιεῖ τὴν κρίσιν ὀρθήν. οὐκ ἔστι δ᾽ ἄνευ πίστεως φιλία βέβαιος, ἡ δὲ πίστις οὐκ ἄνευ χρόνου· δεῖ γὰρ πεῖραν λαβεῖν, ὥσπερ λέγει καὶ Θέογνις·

15 οὐ γὰρ ἂν εἰδείης ἀνδρὸς νόον οὐδὲ γυναικός,
πρὶν πειραθείης ὥσπερ ὑποζυγίου.

οἱ δ᾽ ἄνευ χρόνου οὐ φίλοι ἀλλὰ βούλονται εἶναι φίλοι. καὶ μάλιστα λανθάνει ἡ τοιαύτη ἕξις ὡς φιλία· ὅταν γὰρ προθύμως ἔχωσι φίλοι εἶναι, διὰ
20 τὸ πάνθ᾽ ὑπηρετεῖν τὰ φιλικὰ ἀλλήλοις οἴονται οὐ βούλεσθαι εἶναι φίλοι ἀλλ᾽ εἶναι φίλοι. τὸ δ᾽ ὥσπερ ἐπὶ τῶν ἄλλων συμβαίνει καὶ ἐπὶ τῆς

amado en cuanto amado, y el amigo es objeto de amor para el amigo en cuanto amigo y no en cuanto músico o médico, el placer de la amistad es el que dimana de la misma persona en cuanto es ella misma, ya que se quiere al amigo por sí mismo y no por otra cosa ajena de él. Por consiguiente, si no toma placer en él en cuanto bueno, no hay entre ellos la amistad primaria. Y ninguna circunstancia accidental debe producirle un estorbo mayor que no supere el deleite proveniente de la bondad del amigo. ¡Y qué! Si alguien huele muy mal dejémoslo de lado y que se contente con que le queramos sin convivir con él.

Ésta es, pues, la primera amistad, de todos reconocida. Por referencia a ella aparecen como tales los demás tipos de amistad y puede discutirse su legitimidad bajo aquel arquetipo. La amistad, en efecto, parece ser algo estable, y sólo aquélla, la primera, es estable. Ahora bien, lo estable es lo que ha sido puesto a prueba, y un juicio ya formado es estable, y no hacer las cosas repentinamente o fácilmente produce el juicio recto. No hay amistad estable sin confianza, y la confianza viene con el tiempo, ya que hay que someterla a prueba, como dice Teognis:

"No puedes conocer la mente de un hombre
[ni la fe de una mujer
antes de haberla sometido a prueba, como
[el buey al yugo." [42]

Los que llegan a serlo sin la prueba del tiempo no son realmente amigos, sino solamente desean ser amigos, y esta disposición pasa fácilmente por ser amistad, porque ansiosos como están de ser amigos préstanse entre sí toda clase de servicios amistosos, con lo que creen que son ya amigos y no simplemente que quieren serlo. Con la amistad pasa lo que con todo lo demás: la gente no está

1237 b φιλίας· οὐ γὰρ εἰ βούλονται ὑγιαίνειν ὑγιαίνουσιν, ὥστ' οὐδ' εἰ εἶναι φίλοι βούλονται ἤδη καὶ φίλοι εἰσίν. σημεῖον δέ· εὐδιάβλητοι γὰρ οἱ διακείμενοι
25 ἄνευ πείρας τοῦτον τὸν τρόπον· περὶ ὧν μὲν γὰρ πεῖραν δεδώκασιν ἀλλήλοις, οὐκ εὐδιάβλητοι, περὶ ὧν δὲ μή, πεισθεῖεν ἂν ὅταν σύμβολα λέγωσιν οἱ διαβάλλοντες. ἅμα δὲ φανερὸν ὅτι οὐδ' ἐν τοῖς φαύλοις αὕτη ἡ φιλία· ἄπιστος γὰρ ὁ φαῦλος καὶ κακοήθης πρὸς πάντας· αὑτῷ γὰρ μετρεῖ τοὺς
30 ἄλλους. διὸ εὐεξαπατητότεροί εἰσιν οἱ ἀγαθοί, ἂν μὴ διὰ πεῖραν ἀπιστῶσιν. οἱ δὲ φαῦλοι αἱροῦνται τὰ φύσει ἀγαθὰ ἀντὶ τοῦ φίλου, καὶ οὐθεὶς φιλεῖ μᾶλλον ἄνθρωπον ἢ πράγματα, ὥστ' οὐ φίλοι· οὐ γὰρ γίνεται οὕτω κοινὰ τὰ φίλων, προσνέμεται γὰρ ὁ φίλος τοῖς πράγμασιν, οὐ τὰ πράγματα τοῖς φίλοις.

35 Οὐ γίνεται ἄρ' ἡ φιλία ἡ πρώτη ἐν πολλοῖς, ὅτι χαλεπὸν πολλῶν πεῖραν λαβεῖν· ἑκάστῳ γὰρ ἂν ἔδει συζῆσαι. οὐδὲ δὴ αἱρετέον ὁμοίως περὶ ἱματίου καὶ φίλου· καίτοι ἐν πᾶσι δοκεῖ τοῦ νοῦν ἔχοντος δυοῖν τὸ βέλτιον αἱρεῖσθαι, καὶ εἰ μὲν τῷ χείρονι πάλαι ἐχρῆτο, τῷ βελτίονι δὲ μηδέπω,
40 τοῦθ' αἱρετέον, ἀλλ' οὐκ ἀντὶ τοῦ πάλαι φίλου
1238 a τὸν ἀγνῶτα εἰ βελτίων. οὐ γάρ ἐστιν ἄνευ πείρας

sana simplemente por querer estar sana, como tampoco son amigos los hombres simplemente por haber deseado ser amigos. Indicio de ello es el de que quienes están en esta disposición sin haberse sometido a prueba de la manera indicada son fácilmente accesibles a las sospechas. En las cosas, en cambio, en que se han sometido ambos a una prueba recíproca, no es fácil que haga presa la sospecha, pero en caso contrario dan crédito a cualquier presunción probatoria aducida por los calumniadores.

Al mismo tiempo es evidente que esta amistad no puede darse entre la gente mala, porque el malo es desconfiado y malévolo para con todo el mundo, ya que mide a los demás por sí mismo. De ahí que los buenos sean más fáciles de engañar, a no ser que se hayan vuelto desconfiados como resultado de una experiencia anterior. He ahí por qué los malos anteponen al amigo los bienes de naturaleza, y ninguno de ellos ama más al hombre que a las cosas. Por esto no son amigos, porque entre ellos no tiene lugar el proverbio de que todo es común entre los amigos, ya que para ellos el amigo es un accesorio de las cosas y no las cosas de los amigos.

Por lo cual la primera amistad no se encuentra en la multitud, porque es difícil poner a prueba a muchos, ya que habría que convivir con cada uno. Nadie en efecto se pone a escoger un amigo como escoge un vestido, y por más que en una circunstancia cualquiera es propio del hombre avisado escoger de dos cosas la mejor, y si ha estado usando el peor de sus vestidos por largo tiempo y no se ha puesto aún el mejor, deberá escoger este último, pero en lugar del antiguo amigo no debéis escoger a un desconocido del que no sabéis aún si es mejor. Porque no se debe tener un amigo

1238 a
οὐδὲ μιᾶς ἡμέρας ὁ φίλος, ἀλλὰ χρόνου δεῖ· διὸ εἰς παροιμίαν ἐλήλυθεν ὁ μέδιμνος τῶν ἁλῶν. ἅμα δὲ δεῖ μὴ μόνον ἁπλῶς ἀγαθὸν εἶναι ἀλλὰ καὶ σοί, εἰ ὁ φίλος ἔσται σοι φίλος· ἀγαθὸς μὲν
5 γὰρ ἁπλῶς ἐστὶ τῷ ἀγαθὸς εἶναι, φίλος δὲ τῷ ἄλλῳ ἀγαθός· ἁπλῶς τε δ' ἀγαθὸς καὶ φίλος ὅταν συμφωνήσῃ ταῦτα ἄμφω, ὥστε ὅ ἐστιν ἁπλῶς ἀγαθόν, τὸ αὐτὸ ἄλλῳ· ἢ καὶ μὴ ἁπλῶς μὲν σπουδαῖος, ἄλλῳ δ' ἀγαθὸς ὅτι χρήσιμος. τὸ δὲ πολλοῖς ἅμα εἶναι φίλον καὶ τὸ φιλεῖν κωλύει·
10 οὐ γὰρ οἷόν τε ἅμα πρὸς πολλοὺς ἐνεργεῖν.

Ἐκ δὴ τούτων φανερὸν ὅτι ὀρθῶς λέγεται ὅτι ἡ φιλία τῶν βεβαίων, ὥσπερ ἡ εὐδαιμονία τῶν αὐτάρκων. καὶ ὀρθῶς εἴρηται

ἡ γὰρ φύσις βέβαιον, οὐ τὰ χρήματα—

πολὺ δὲ κάλλιον εἰπεῖν ὅτι ἡ ἀρετὴ τῆς φύσεως.
15 καὶ ὅ τε χρόνος λέγεται δεικνύναι τὸν φίλον καὶ αἱ ἀτυχίαι μᾶλλον τῶν εὐτυχιῶν. τότε γὰρ δῆλον ὅτι κοινὰ τὰ τῶν φίλων, οὗτοι γὰρ μόνοι ἀντὶ τῶν φύσει ἀγαθῶν καὶ φύσει κακῶν, περὶ ἃ αἱ εὐτυχίαι καὶ αἱ δυστυχίαι, αἱροῦνται μᾶλλον ἄνθρωπον ἢ τούτων τὰ μὲν εἶναι τὰ δὲ μὴ εἶναι·
20 ἡ δ' ἀτυχία δηλοῖ τοὺς μὴ ὄντως ὄντας φίλους ἀλλὰ διὰ τὸ χρήσιμον τυχόν. ὁ δὲ χρόνος δηλοῖ ἀμφοτέρους· οὐδὲ γὰρ ὁ χρήσιμος ταχὺ δῆλος,

sin someterlo a prueba, y no es negocio de un día sino que precisa de cierto tiempo, por lo que ha pasado a ser proverbio lo del modio de sal.[43] Al mismo tiempo es necesario que el amigo que haya de ser tu amigo sea no sólo absolutamente bueno, sino bueno para ti. Un hombre, en efecto, es absolutamente bueno por ser bueno, pero es amigo por ser bueno para otro, y es absolutamente bueno y un amigo cuando ambos atributos concuerdan entre sí, de tal modo que lo que es absolutamente bueno es también bueno para otro, o también puede ser que no sea absolutamente bueno y ser sin embargo bueno para otro por serle útil. Ser en cambio amigo de muchos a la vez, lo impide el acto afectivo, ya que no es posible un afecto activo dirigido a muchos y a la vez.

De lo dicho es patente que es correcta la afirmación de que la amistad es una cosa estable, así como la felicidad es autosuficiente. Con razón se ha dicho que

"la naturaleza es permanente, mientras que no lo es la riqueza",[44]

aunque mejor estaría decir virtud en lugar de naturaleza. Y también suele decirse que el tiempo muestra al amigo y las desventuras más que la buena fortuna. Es entonces cuando se pone de manifiesto que "los bienes de los amigos son propiedad común", porque sólo los amigos, en lugar de los bienes y los males naturales hacia los que se vuelven la buena y la mala suerte, escogen un ser humano, sin cuidarse de que tenga estos o aquellos bienes; y así la desventura pone de manifiesto quiénes no son realmente amigos sino que lo han sido sólo por un interés fortuito, y ambas cosas las revela el tiempo. No se descubre pronto al amigo que lo es por interés, sino más bien al

1238 a ἀλλ' ὁ ἡδὺς μᾶλλον, πλὴν οὐδ' ὁ ἁπλῶς ἡδὺς ταχύς. ὅμοιοι γὰρ οἱ ἄνθρωποι τοῖς οἴνοις καὶ ἐδέσμασιν· ἐκείνων τε γὰρ τὸ μὲν γλυκὺ ταχὺ
25 δηλοῖ, πλείω δὲ χρόνον γινόμενον ἀηδὲς καὶ οὐ γλυκύ, καὶ ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων ὁμοίως. ἔστι γὰρ τὸ ἁπλῶς ἡδὺ τῷ τέλει ὁριστέον καὶ τῷ χρόνῳ. ὁμολογήσαιεν δ' ἂν καὶ οἱ πολλοί, οὐκ ἐκ τῶν ἀποβαινόντων μόνον, ἀλλ' ὥσπερ ἐπὶ τοῦ πόματος καλοῦσι γλύκιον· τοῦτο γὰρ οὐ διὰ τὸ ἀποβαῖνον
30 οὐχ ἡδὺ ἀλλὰ διὰ τὸ μὴ συνεχὲς ἀλλὰ τὸ πρῶτον ἐξαπατᾶν.

Ἡ μὲν οὖν πρώτη φιλία καὶ δι' ἣν αἱ ἄλλαι λέγονται ἡ κατ' ἀρετήν ἐστι καὶ δι' ἡδονὴν τὴν ἀρετῆς, ὥσπερ εἴρηται πρότερον. αἱ δ' ἄλλαι ἐγγίνονται φιλίαι καὶ ἐν παισὶ καὶ θηρίοις καὶ τοῖς φαύλοις· ὅθεν λέγεται "ἧλιξ ἥλικα τέρπει" καὶ
35 "κακὸς κακῷ συντέτηκεν ἡδονῇ." ἐνδέχεται δὲ καὶ ἡδεῖς ἀλλήλοις εἶναι τοὺς φαύλους, οὐχ ᾗ φαῦλοι ἢ μηδέτεροι, ἀλλ' οἷον εἰ ᾠδικοὶ ἄμφω, ἢ ὁ μὲν φιλῳδὸς ὁ δ' ᾠδικός ἐστιν, καὶ ᾗ πάντες ἔχουσί τι ἀγαθὸν καὶ ταύτῃ συναρμόττουσιν ἀλλήλοις. ἔτι χρήσιμοι ἂν εἶεν ἀλλήλοις καὶ ὠφέλιμοι
1238 b (οὐχ ἁπλῶς ἀλλὰ πρὸς τὴν προαίρεσιν) οὐχ ᾗ φαῦλοι ἢ οὐδέτεροι. ἐνδέχεται δὲ καὶ τῷ ἐπιεικεῖ φαῦλον εἶναι φίλον· καὶ γὰρ χρήσιμος ἂν εἴη πρὸς τὴν προαίρεσιν ὁ μὲν φαῦλος πρὸς τὴν

que nos es agradable, que es absolutamente agradable y por más que él tampoco se revela de súbito. Los hombres, en efecto, son como los vinos y los manjares cuya dulzura es evidente en seguida, pero que con el tiempo acaba por ser desagradable y ya no dulce, y lo mismo ocurre con los hombres. Por esta razón lo absolutamente placentero hay que definirlo por su fin y por el tiempo. El vulgo mismo ha de compartir esta apreciación, y no solamente por los acontecimientos subsecuentes, sino como en el caso de un brebaje del que se dice que es muy dulce y que acaba por no ser agradable no por la experiencia resultante, sino porque no siendo su uso continuo nos engaña la primera impresión.

La amistad primera, en suma, por la cual reciben el mismo nombre las demás, es la que se funda en la virtud y en el placer causado por la virtud, según quedó dicho con antelación. Las demás amistades pueden darse hasta entre los niños, los animales y la gente mala, y de aquí los refranes:

"Dos de una misma edad se agradan mutuamente",

y

"El placer une al malo con el malo". [45]

Asimismo los malos pueden ser agradables los unos a los otros, no por ser malos o neutros, sino si, por ejemplo, ambos son cantantes, o si uno es aficionado al canto y el otro es cantante, de la manera en que todos los hombres tienen algún bien en sí, y por esta razón armonizan entre sí. Y podrán también ser entre ellos útiles y beneficiosos no en absoluto, pero sí para cierto propósito, y no en cuanto malos o neutros. Es incluso posible para un hombre malo ser amigo de un hombre de bien, porque el malo puede ser útil al virtuoso según la intención actual de este último, y el

1238 b
ὑπάρχουσαν τῷ σπουδαίῳ, ὁ δὲ τῷ μὲν ἀκρατεῖ
5 πρὸς τὴν ὑπάρχουσαν τῷ δὲ φαύλῳ πρὸς τὴν
κατὰ φύσιν· καὶ βουλήσεται τὰ ἀγαθά, ἁπλῶς μὲν
τὰ ἁπλᾶ, τὰ δ' ἐκείνῳ ἐξ ὑποθέσεως, ᾗ πενία
συμφέρει ἢ νόσος—ταῦτα τῶν ἁπλῶν[1] ἀγαθῶν
ἕνεκα, ὥσπερ καὶ τὸ φάρμακον πιεῖν· οὐ γὰρ αὐτὸ
βούλεται, ἀλλὰ τοῦδ' ἕνεκα βούλεται. ἔτι καθ'
10 οὓς τρόπους καὶ ἀλλήλοις οἱ μὴ σπουδαῖοι εἶεν ἂν
φίλοι· εἴη γὰρ ἂν ἡδὺς οὐχ ᾗ φαῦλος, ἀλλ' ᾗ τῶν
κοινῶν τινὸς μετέχει, οἷον εἰ μουσικός. ἔτι ᾗ
ἔνι τι πᾶσιν ἐπιεικές (διὸ ἔνιοι ὁμιλητικοί εἰσιν
ἂν καὶ σπουδαῖοι), ἢ ᾗ προσαρμόττουσιν ἑκάστῳ·
ἔχουσι γάρ τι πάντες τοῦ ἀγαθοῦ.
15 III. Τρία μὲν οὖν εἴδη ταῦτα φιλίας· ἐν πᾶσι δὲ
τούτοις κατ' ἰσότητά πως λέγεται ἡ φιλία· καὶ
γὰρ οἱ κατ' ἀρετὴν φίλοι ἐν ἰσότητί πως ἀρετῆς
εἰσὶ φίλοι ἀλλήλοις.

Ἄλλη δὲ διαφορὰ τούτων ἡ καθ' ὑπερβολήν,
ὥσπερ θεοῦ [ἀρετὴ] πρὸς ἄνθρωπον, τοῦτο γὰρ
20 ἕτερον εἶδος φιλίας, καὶ ὅλως ἄρχοντος καὶ ἀρχο-
μένου· καθάπερ καὶ τὸ δίκαιον ἕτερον, κατ'
ἀναλογίαν γὰρ ἴσον, κατ' ἀριθμὸν δ' οὐκ ἴσον. ἐν
τούτῳ τῷ γένει πατὴρ πρὸς υἱὸν καὶ ὁ εὐεργέτης

hombre bueno puede a su vez ser útil al intemperante en relación con su actual propósito, y al hombre malo en relación con el propósito que le es natural, y deseará a su amigo lo que es bueno, absolutamente los bienes absolutos, y según las circunstancias lo que es bueno para él, haciendo que redunde en su provecho la pobreza o la enfermedad, siempre con mira a los bienes absolutos, como al darle a beber la medicina no quiere este acto precisamente, sino lo quiere en vista de aquel fin superior. Por lo demás, los hombres malos pueden ser amigos de los buenos al modo que lo son entre sí los que no son virtuosos, o sea que el malo puede ser agradable al bueno no en su condición de malo sino por algo común a los dos, por ejemplo si es músico. Y también pueden ser amigos en cuanto que en todos los hombres hay siempre algo bueno (por lo cual hay gentes con quien se puede hablar, aun cuando no sean virtuosos) o de manera tal que se adaptan el uno al otro, ya que todos participan en cierta medida del bien.

III. Hay, pues, tres tipos de amistad, y en todos ellos el término amistad predícase de algún modo en razón de la igualdad, porque aun en aquellos que son amigos por la virtud, la amistad fúndase en alguna manera en la igualdad de la virtud.

Hay sin embargo otra variedad de amistad diferente de las anteriores, la fundada en la superioridad, como la que media entre un dios y un hombre, pues ésta es una forma distinta de amistad, y en general entre el gobernante y el gobernado, siendo a su vez diferente la justicia entre ellos, no por igualdad numérica sino por igualdad proporcional. En esta categoría está la relación entre el padre y el hijo, así como la que hay entre el bienhechor y el

1238 b
πρὸς τὸν εὐεργετηθέντα. αὐτῶν δὲ τούτων διαφοραί εἰσιν· ἄλλη πατρὸς πρὸς υἱὸν καὶ ἀνδρὸς
25 πρὸς γυναῖκα, αὕτη μὲν ὡς ἄρχοντος καὶ ἀρχομένου, ἡ δὲ εὐεργέτου πρὸς εὐεργετηθέντα. ἐν ταύταις δὲ ἢ οὐκ ἔνεστιν ἢ οὐχ ὁμοίως τὸ ἀντιφιλεῖσθαι. γελοῖον γὰρ εἴ τις ἐγκαλοίη τῷ θεῷ ὅτι οὐχ ὁμοίως ἀντιφιλεῖ ὡς φιλεῖται, ἢ τῷ ἄρχοντι ὁ ἀρχομένος· φιλεῖσθαι γάρ, οὐ φιλεῖν,
30 τοῦ ἄρχοντος, ἢ φιλεῖν ἄλλον τρόπον. καὶ ἡ ἡδονὴ διαφέρει, οὐδ' ἓν ᾗ τε τοῦ αὐτάρκους ἐπὶ τῷ αὑτοῦ κτήματι ἢ παιδὶ καὶ ἡ τοῦ ἐνδεοῦς ἐπὶ τῷ γινομένῳ. ὡς δ' αὔτως καὶ ἐπὶ τῶν διὰ τὴν χρῆσιν φίλων καὶ ἐπὶ τῶν δι' ἡδονήν, οἱ μὲν κατ' ἰσότητα εἰσίν, οἱ δὲ καθ' ὑπεροχήν. διὸ καὶ οἱ ἐκείνως οἰόμενοι ἐγκαλοῦσιν ἐὰν μὴ ὁμοίως
35 ὦσι χρήσιμοι καὶ εὖ ποιῶσιν· καὶ ἐπὶ τῆς ἡδονῆς. δῆλον δ' ἐν τοῖς ἐρωτικοῖς· τοῦτο γὰρ αἴτιον τοῦ μάχεσθαι ἀλλήλοις πολλάκις, ἀγνοεῖ γὰρ ὁ ἐρῶν ὅτι οὐχ ὁ αὐτὸς λόγος ἐστὶ τῆς προθυμίας. διὸ εἴρηκεν Αἴνικος·

ἐρώμενος τοιαῦτ' ἄν, οὐκ ἐρῶν λέγοι.

οἱ δὲ νομίζουσι τὸν αὐτὸν εἶναι λόγον.

1239 a IV. Ὥσπερ οὖν εἴρηται τριῶν ὄντων εἰδῶν

beneficiario. Y de estas amistades hay también variedades, porque la amistad entre el padre y el hijo es distinta de la que hay entre marido y mujer: esta última es del tipo de la que hay entre el que manda y el que es mandado, y la otra de bienhechor a beneficiario. En estas variedades, además, o no hay correspondencia afectiva o no de la misma manera. Sería ridículo, por cierto, echar en cara a Dios que no corresponda con el mismo amor al amor con que le amamos, como lo sería también que el gobernado asumiera idéntica actitud con respecto al gobernante. Propio del gobernante, en efecto, es el ser amado y no el amar, o a lo más amar de otra manera. Y también en el placer hay diferencia, porque uno es el placer que el hombre de posición independiente siente en su propiedad o en su hijo, y otro el del indigente con respecto a lo que le está aconteciendo. Y otro tanto en lo que concierne a los amigos que lo son por interés o por placer, que unos lo son en pie de igualdad y otros de superioridad. Debido a esto los que piensan estar en la primera posición quéjanse de no poder ser útiles o beneficiosos de la misma manera, y lo mismo en el caso del placer. Lo cual es evidente en las relaciones amorosas, y es a menudo causa de conflictos entre el amante y el amado, ya que el amante no percibe que no hay en ambos la misma razón para el afecto. Por lo cual dijo Énico [46] que

"El amado podría hablar así, pero no el amante."

Piensan ellos, sin embargo, que la razón de amor es la misma para entrambos.

IV. Habiendo, pues, según se ha dicho, tres formas de amistad,

1239 a

φιλίας, κατ' ἀρετὴν καὶ κατὰ τὸ χρήσιμον καὶ
κατὰ τὸ ἡδύ, αὗται πάλιν διῄρηνται εἰς δύο· αἱ
μὲν γὰρ κατὰ τὸ ἴσον αἱ δὲ καθ' ὑπεροχήν εἰσιν.
5 φιλίαι μὲν οὖν ἀμφότεραι, φίλοι δ' οἱ κατὰ τὴν
ἰσότητα· ἄτοπον γὰρ ἂν εἴη εἰ ἀνὴρ παιδίῳ φίλος,
φιλεῖ δέ γε καὶ φιλεῖται. ἐνιαχοῦ δὲ φιλεῖσθαι
μὲν δεῖ τὸν ὑπερέχοντα, ἐὰν δὲ φιλῇ, ὀνειδίζεται
ὡς ἀνάξιον φιλῶν· τῇ γὰρ ἀξίᾳ τῶν φίλων
μετρεῖται καί τινι ἴσῳ. τὰ μὲν οὖν δι' ἡλικίας
10 ἔλλειψιν ἀνάξια ὁμοίως φιλεῖσθαι, τὰ δὲ κατ' ἀρε-
τὴν ἢ γένος ἢ κατὰ ἄλλην τοιαύτην ὑπεροχήν· δεῖ
δὲ τὸν ὑπερέχοντα ἢ ἧττον ἢ μὴ φιλεῖν ἀξιοῦν,
καὶ ἐν τῷ χρησίμῳ καὶ ἐν τῷ ἡδεῖ καὶ κατ' ἀρετήν.
ἐν μὲν οὖν ταῖς μικραῖς ὑπεροχαῖς εἰκότως γίνονται
ἀμφισβητήσεις (τὸ γὰρ μικρὸν ἐνιαχοῦ οὐδὲν
15 ἰσχύει, ὥσπερ ἐν ξύλου σταθμῷ, ἀλλ' ἐν χρυσίῳ
ἀλλὰ τὸ μικρὸν κακῶς κρίνουσιν, φαίνεται γὰρ
τὸ μὲν οἰκεῖον ἀγαθὸν διὰ τὸ ἐγγὺς μέγα τὸ δ'
ἀλλότριον διὰ τὸ πόρρω μικρόν)· ὅταν δὲ ὑπερβολὴ
ᾖ, οὐδ' αὐτοὶ ἐπιζητοῦσιν ὡς δεῖ ἢ ἀντιφιλεῖσθαι
ἢ ὁμοίως ἀντιφιλεῖσθαι, οἷον εἴ τις ἀξιοῖ τὸν θεόν.
20 φανερὸν δὴ ὅτι φίλοι μὲν ὅταν ἐν τῷ ἴσῳ, τὸ
ἀντιφιλεῖν δ' ἐστὶν ἄνευ τοῦ φίλους εἶναι. δῆλον
δὲ καὶ διὰ τί ζητοῦσι μᾶλλον οἱ ἄνθρωποι τὴν καθ'
ὑπεροχὴν φιλίαν τῆς κατ' ἰσότητα· ἅμα γὰρ

basadas en la virtud, el interés y el placer, divídense a su vez en dos, una la que descansa en la igualdad y la otra en la superioridad. Aun cuando una y otra son amistades, sólo cuando se da la igualdad las partes son amigas, ya que sería absurdo que un hombre fuera amigo de un niño, y por más que sienta afecto por él y sea correspondido. Puede darse el caso, además, en que mientras el superior debe recibir afecto, si él lo diera a su vez podría reprochársele por amar a un ser indigno de él, ya que la amistad se mide por el valor de los amigos y por cierta igualdad. Hay casos en que por la diferencia de edad no merece una de las partes ser amada, y lo mismo en otros en razón de la virtud o del linaje, o por alguna otra superioridad semejante. El superior puede reclamar para sí el derecho de amar menos o no amar, lo mismo en la amistad por interés o por placer, que en la que se funda en la virtud. Por lo cual es natural que cuando la superioridad no es de mucha entidad surjan disputas entre los amigos, ya que hay ciertos casos en que una pequeñez diferencial no tiene importancia, como al pesar madera, pero sí al pesar oro, sólo que el vulgo juzga mal de la pequeñez de la cantidad, porque su bien propio le parece grande por tenerlo de cerca, mientras que el bien ajeno le parece pequeño por verlo de lejos. Cuando por el contrario la diferencia es excesiva, las partes mismas no pretenden que deban ser redamadas o redamadas de la misma manera, como sería el caso si alguien lo reclamara de Dios. Es manifiesto, por tanto, que los hombres son amigos cuando se hallan en un pie de igualdad, pero que puede haber reciprocidad afectiva aunque no sean amigos. Y es también evidente por qué los hombres procuran más

1239 a
ὑπάρχει οὕτως αὐτοῖς τό τε φιλεῖσθαι καὶ ἡ ὑπεροχή. διὸ ὁ κόλαξ παρ' ἐνίοις ἐντιμότερος τοῦ
25 φίλου· ἄμφω γὰρ φαίνεσθαι ποιεῖ ὑπάρχειν τῷ κολακευομένῳ. μάλιστα δ' οἱ φιλότιμοι τοιοῦτοι· τὸ γὰρ θαυμάζεσθαι ἐν ὑπεροχῇ. φύσει δὲ γίνονται οἱ μὲν φιλητικοὶ οἱ δὲ φιλότιμοι· φιλητικὸς δὲ ὁ τῷ φιλεῖν χαίρων μᾶλλον ἢ τῷ φιλεῖσθαι, ἐκεῖνος δὲ φιλούμενος μᾶλλον. ὁ μὲν οὖν χαίρων
30 τῷ θαυμάζεσθαι καὶ φιλεῖσθαι τῆς ὑπεροχῆς φίλος, ὁ δὲ τῆς ἐν τῷ φιλεῖν ἡδονῆς ὁ φιλητικός. ἔνεστι γὰρ ἀνάγκη ἐνεργοῦντι· τὸ μὲν γὰρ φιλεῖσθαι συμβεβηκός, ἔστι γὰρ λανθάνειν φιλούμενον, φιλοῦντα δ' οὔ. ἔστι δὲ καὶ κατὰ τὴν φιλίαν τὸ
35 φιλεῖν μᾶλλον ἢ τὸ φιλεῖσθαι, τὸ δὲ φιλεῖσθαι κατὰ τὸ φιλητόν. σημεῖον δέ· ἕλοιτ' ἂν ὁ φίλος μᾶλλον, εἰ μὴ ἐνδέχοιτ' ἄμφω, γινώσκειν ἢ γινώσκεσθαι, οἷον ἐν ταῖς ὑποβολαῖς αἱ γυναῖκες ποιοῦσι, καὶ ἡ Ἀνδρομάχη ἡ Ἀντιφῶντος. καὶ γὰρ ἔοικε τὸ μὲν ἐθέλειν γινώσκεσθαι αὑτοῦ ἕνεκα,
40 καὶ τοῦ πάσχειν τι ἀγαθὸν ἀλλὰ μὴ ποιεῖν, τὸ δὲ γινώσκειν τοῦ ποιεῖν καὶ τοῦ φιλεῖν ἕνεκα. διὸ
1239 b καὶ τοὺς ἐμμένοντας τῷ φιλεῖν πρὸς τοὺς τεθνεῶτας ἐπαινοῦμεν· γινώσκουσι γάρ, ἀλλ' οὐ γινώσκονται.
Ὅτι μὲν οὖν πλείονες τρόποι φιλίας, καὶ πόσοι

la amistad por superioridad que no la que tiene por base la igualdad, porque en el primer caso consiguen dos cosas a la vez, el ser amados y la superioridad. De ahí que en opinión de algunos el adulador merezca mayor estimación que el amigo, por parecerles que la persona adulada reúne en sí ambas ventajas, y ésta es la característica de los ambiciosos de honores, ya que el ser admirado implica superioridad. Por naturaleza nacen unos amadores y otros ambiciosos. Amador es el que se goza más en amar que en ser amado, mientras que el otro goza más en ser amado. De suerte que el que goza en ser admirado y amado es amigo de la superioridad, mientras que el otro, el amador, ama el placer de amar, y tal placer está por fuerza ínsito en el acto amoroso. Ser amado, en cambio, es un accidente, ya que puede uno ser amado sin darse cuenta, pero no amar. Más conforme a la amistad es el amar que el ser amado, mientras que el ser amado es ser objeto de amor. Una señal de ello es que un amigo, en caso de no serle posible ambas cosas, escogería más bien conocer a otra persona que no el ser conocido de ella, como lo hacen las mujeres al permitirles a otros adoptar sus hijos, y Andrómaca en la tragedia de Antifón. [47] El deseo de ser conocido es, a lo que parece, por uno mismo, por recibir un bien y no por hacerlo, mientras que el conocer es por hacerlo y por amar. Por esto alabamos a quienes permanecen constantes en su amor por sus muertos, porque conocen sin ser conocidos.

Quede dicho, por tanto, que hay varios modos de amistad y

1239 b
τρόποι, ὅτι τρεῖς, καὶ ὅτι τὸ φιλεῖσθαι καὶ ἀντι-
5 φιλεῖσθαι καὶ οἱ φίλοι διαφέρουσιν οἵ τε κατ' ἰσότητα καὶ οἱ καθ' ὑπεροχήν, εἴρηται.

V. Ἐπεὶ δὲ τὸ φίλον λέγεται καὶ καθόλου μᾶλλον, ὥσπερ καὶ κατ' ἀρχὰς ἐλέχθη, ὑπὸ τῶν ἔξωθεν συμπαραλαμβανόντων (οἱ μὲν γὰρ τὸ ὅμοιόν φασιν εἶναι φίλον, οἱ δὲ τὸ ἐναντίον), λεκτέον καὶ περὶ τούτων πῶς εἰσὶ πρὸς τὰς
10 εἰρημένας φιλίας. ἀνάγεται δὲ τὸ μὲν ὅμοιον καὶ εἰς τὸ ἡδὺ καὶ εἰς τὸ ἀγαθόν. τό τε γὰρ ἀγαθὸν ἁπλοῦν τὸ δὲ κακὸν πολύμορφον· καὶ ὁ ἀγαθὸς μὲν ὅμοιος ἀεὶ καὶ οὐ μεταβάλλεται τὸ ἦθος, ὁ δὲ φαῦλος καὶ ὁ ἄφρων οὐθὲν ἔοικεν ἕωθεν καὶ
15 ἑσπέρας. διὸ ἐὰν μὴ συμβάλλωσιν οἱ φαῦλοι, οὐ φίλοι ἑαυτοῖς ἀλλὰ διίστανται· ἡ δ' οὐ βέβαιος φιλία οὐ φιλία. ὥστε οὕτω μὲν τὸ ὅμοιον φίλον, ὅτι τὸ ἀγαθὸν ὅμοιον. ἔστι δὲ ὡς καὶ κατὰ τὸ ἡδύ· τοῖς γὰρ ὁμοίοις ταὔθ' ἡδέα, καὶ ἕκαστον δὲ φύσει αὐτὸ αὑτῷ ἡδύ. διὸ καὶ φωναὶ καὶ ἕξεις
20 καὶ συνημερεύσεις τοῖς ὁμογενέσιν ἥδισται ἀλλήλοις, καὶ τοῖς ἄλλοις ζῴοις· καὶ ταύτῃ ἐνδέχεται καὶ τοὺς φαύλους ἀλλήλους φιλεῖν·

κακὸς κακῷ δὲ συντέτηκεν ἡδονῇ.

Τὸ δ' ἐναντίον τῷ ἐναντίῳ φίλον κατὰ τὸ χρήσιμον. αὐτὸ γὰρ αὑτῷ τὸ ὅμοιον ἄχρηστον,
25 διὸ δεσπότης δούλου δεῖται καὶ δοῦλος δεσπότου καὶ γυνὴ καὶ ἀνὴρ ἀλλήλων· καὶ ἡδὺ καὶ ἐπι-

cuántos son, es decir tres, y en qué difieren el recibir amor y el ser amado en reciprocidad, y que también hay una diferencia entre los amigos por igualdad y los amigos por superioridad.

V. Pero puesto que el término amigo se ha tomado en un sentido más universal, según quedó dicho desde el principio, por obra de quienes introducen consideraciones extrañas al tema (diciendo unos que lo semejante es amigo, y otros que lo contrario) hay que hablar de estas formas de amistad y de su relación con las ya expresadas. Lo semejante por su parte guarda relación con el placer y con el bien, porque el bien es simple mientras que el mal es polimorfo, por lo que el hombre de bien es siempre igual y no muda de carácter, mientras que el malo y el necio no guardan ninguna semejanza consigo mismos de la mañana a la noche. Y así los malos, como no tengan que concertarse para algún objeto, no son amigos entre sí por estar divididos; ahora bien, una amistad insegura no es amistad. Lo semejante es por tanto amigo, porque el bien es semejante, aunque también puede serlo por el placer, ya que para los que son semejantes son agradables las mismas cosas, y porque además todo es por naturaleza agradable a sí mismo. De ahí que entre los semejantes lo más agradable sean para cada uno las voces, las costumbres y la convivencia del otro, lo cual ocurre también entre los demás animales, y de este modo es posible que aun los malos sientan afecto el uno por el otro:

"El placer opera la fusión del malo con el malo." [48]

Pero también lo contrario es amigo de lo contrario en razón de la utilidad, porque lo semejante es inservible a su semejante, por lo cual el amo necesita del esclavo y el esclavo del amo, y la mujer y el marido el uno del otro. Lo contrario, además, es agra-

1239 b θυμητὸν τὸ ἐναντίον ὡς χρήσιμον, καὶ οὐχ ὡς ἐν τῷ τέλει ἀλλ' ὡς πρὸς τὸ τέλος· ὅταν γὰρ τύχῃ οὗ ἐπιθυμεῖ, ἐν τῷ τέλει μέν ἐστιν οὐκ ὀρέγεται δὲ τοῦ ἐναντίου, οἷον τὸ θερμὸν τοῦ ψυχροῦ καὶ τὸ ξηρὸν τοῦ ὑγροῦ.

30 Ἔστι δέ πως καὶ ἡ τοῦ ἐναντίου φιλία τοῦ ἀγαθοῦ. ὀρέγεται γὰρ ἀλλήλων διὰ τὸ μέσον· ὡς σύμβολα γὰρ ὀρέγεται ἀλλήλων, διὰ τὸ οὕτω γίνεσθαι ἐξ ἀμφοῖν ἓν μέσον. ὥστε κατὰ συμβεβηκός ἐστι τοῦ ἐναντίου, καθ' αὑτὸ δὲ τῆς μεσότητος, ὀρέγονται γὰρ οὐκ ἀλλήλων τἀναντία ἀλλὰ 35 τοῦ μέσου. ὑπερψυχθέντες γὰρ ἐὰν θερμανθῶσιν εἰς τὸ μέσον καθίστανται, καὶ ὑπερθερμανθέντες ἐὰν ψυχθῶσιν, ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων· εἰ δὲ μή, ἀεὶ ἐν ἐπιθυμίᾳ, ὅτι οὐκ ἐν τοῖς μέσοις. ἀλλὰ χαίρει ὁ ἐν τῷ μέσῳ ἄνευ ἐπιθυμίας τοῖς φύσει ἡδέσιν, οἱ δὲ πᾶσι τοῖς ἐξιστᾶσι τῆς φύσει ἕξεως. 40 τοῦτο μὲν οὖν τὸ εἶδος καὶ ἐπὶ τῶν ἀψύχων ἐστίν· 1240 a τὸ φιλεῖν δὲ γίνεται ὅταν ᾖ ἐπὶ τῶν ἐμψύχων. διὸ ἐνίοτε ἀνομοίοις χαίρουσιν, οἷον αὐστηροὶ εὐτραπέλοις καὶ ὀξεῖς ῥᾳθύμοις· εἰς τὸ μέσον γὰρ καθίστανται ὑπ' ἀλλήλων. κατὰ συμβεβηκὸς οὖν, ὥσπερ ἐλέχθη, τὰ ἐναντία φίλα καὶ διὰ τὸ ἀγαθόν.

5 Πόσα μὲν οὖν εἴδη φιλίας, καὶ τίνες διαφοραὶ καθ' ἃς λέγονται οἵ τε φίλοι καὶ οἱ φιλοῦντες καὶ

dable y apetecible en cuanto útil, y no como algo contenido en el fin, sino como medio para el fin, porque cuando alguien alcanza lo que desea es que ha llegado al fin y no apetece más lo contrario, como el calor no desea el frío ni lo seco lo húmedo.

De algún modo, sin embargo, el amor del contrario es el amor del bien, porque los contrarios se desean recíprocamente en el término medio, así como tienden la una a la otra las dos partes de una contraseña, porque de este modo resulta de ambas el término medio. Por accidente, sin embargo, lo contrario puede desear lo contrario, pero esencialmente lo deseado es el término medio, porque los contrarios no se desean recíprocamente; lo que desean es el medio. Cuando hay demasiado frío sujétanse al calor para mantenerse en el medio, y cuando hay demasiado calor sométense al frío, y lo mismo en los demás casos, porque de lo contrario estarán siempre en estado de deseo, por no estar en los medios. Ahora bien, un hombre que está en el medio goza sin concupiscencia de las cosas naturalmente agradables, mientras que los otros gozan de todo cuanto les transporta fuera de su estado natural. Esta forma de relación existe aún entre las cosas inanimadas, pero la afección sólo se da entre los seres animados. De ahí que a veces los hombres puedan gozar del trato de sus desemejantes, como los austeros con los eutrapélicos, o los enérgicos con los perezosos, porque cada uno es llevado por el otro al término medio. De ahí que, como se ha dicho, los contrarios puedan ser amigos por causa del bien.

Queda dicho, por tanto, cuántas formas hay de amistad, cuáles son las diferencias con base en las cuales reciben este nombre los

1240 a οἱ φιλούμενοι, καὶ οὕτως ὥστε φίλοι εἶναι καὶ ἄνευ τούτου, εἴρηται.

VI. Περὶ δὲ τοῦ αὐτὸν αὑτῷ φίλον εἶναι ἢ μή, πολλὴν ἔχει ἐπίσκεψιν. δοκεῖ γὰρ ἐνίοις μάλιστα 10 ἕκαστος αὐτὸς αὑτῷ φίλος εἶναι, καὶ τούτῳ χρώμενοι κανόνι κρίνουσι τὴν πρὸς τοὺς ἄλλους φίλους φιλίαν. κατὰ δὲ τοὺς λόγους καὶ τὰ δοκοῦνθ' ὑπάρχειν τοῖς φίλοις τὰ μὲν ὑπεναντιοῦται, τὰ δ' ὅμοια φαίνεται ὄντα. ἔστι γάρ πως κατ' ἀναλογίαν αὕτη φιλία ἁπλῶς δ' οὔ. ἐν δυσὶ γὰρ 15 διῃρημένοις τὸ φιλεῖσθαι καὶ φιλεῖν· δι' ἃ μᾶλλον οὕτως αὐτὸς αὑτῷ φίλος ὡς ἐπὶ τοῦ ἀκρατοῦς καὶ ἐγκρατοῦς εἴρηται πῶς ἑκὼν ἢ ἄκων, τῷ τὰ μέρη ἔχειν πως πρὸς ἄλληλα τὰ τῆς ψυχῆς. καὶ ὅμοιον τὰ τοιαῦτα πάντα, εἰ φίλος αὐτὸς αὑτῷ καὶ ἐχθρός, καὶ εἰ ἀδικεῖ τις αὐτὸς αὑτόν· πάντα 20 γὰρ ἐν δυσὶ ταῦτα καὶ διῃρημένοις· ᾗ δὴ δύο πως καὶ ἡ ψυχή, ὑπάρχει πως ταῦτα, ᾗ δ' οὐ διῃρημένα, οὐχ ὑπάρχει.

Ἀπὸ δὲ τῆς πρὸς αὐτὸν ἕξεώς εἰσιν οἱ λοιποὶ τρόποι τοῦ φίλον εἶναι ὡρισμένοι καθ' οὓς ἐν τοῖς λόγοις ἐπισκοπεῖν εἰώθαμεν. δοκεῖ γὰρ φίλος εἶναι ὁ βουλόμενός τινι τἀγαθά, ἢ οἷα οἴεται 25 ἀγαθά, μὴ δι' αὑτὸν ἀλλ' ἐκείνου ἕνεκα· ἄλλον δὲ

amigos, como también los amadores y los amados, lo cual puede darse siendo amigos, o inclusive no siéndolo.

VI. Si puede uno ser o no amigo de sí mismo, demanda mucha reflexión. Paréceles a algunos que cada uno es el mejor amigo de sí mismo, y de esta amistad se sirven como norma para juzgar de la amistad que les une con sus demás amigos. Desde un punto de vista especulativo y conforme a las características generalmente aceptadas de los amigos, parece haber tanto oposición como similitud entre uno y otro tipo de amistad. De algún modo esta forma de amistad lo es por analogía, pero no en sentido absoluto, ya que el ser amado y el amar deben encontrarse en dos entes separados. Por lo cual un hombre es amigo de sí mismo más bien en el sentido en que, a propósito del incontinente y del continente, quedó dicho de qué modo estas cualidades las tiene uno voluuntaria o involuntariamente, por el hecho de estar las partes del alma relacionadas entre sí de cierta manera, y otro tanto en cuestiones conexas, como la de saber si puede uno ser amigo o enemigo de sí mismo, o si puede cometer injusticia consigo mismo. Todos estos actos son posibles en dos entes y separados. En cuanto que el alma es en cierto modo dual, de cierto modo se dan en ella estas relaciones, pero si no hay en ella partes separadas, no se dan.

Por la amistad para consigo mismo determínanse los restantes modos de amistad, según hemos acostumbrado considerar el punto en nuestros discursos. Tiénese por amigo, en efecto, al que desea para alguien cosas buenas o que estima ser buenas, y no por sí mismo sino por el otro. De otro modo aún, cuando uno desea

1240 a τρόπον ᾧ τὸ εἶναι βούλεται δι' ἐκεῖνον καὶ μὴ δι' αὑτόν, κἂν εἰ μὴ διανέμων τἀγαθά, μήτοι τὸ εἶναι, τούτῳ ἂν δόξειε μάλιστα φίλος εἶναι· ἄλλον δὲ τρόπον ᾧ συζῆν αἱρεῖται δι' αὐτὴν τὴν
30 ὁμιλίαν καὶ μὴ δι' ἕτερόν τι, οἷον οἱ πατέρες τὸ μὲν εἶναι τοῖς τέκνοις, συζῶσι δ' ἑτέροις. μάχεται δὲ ταῦτα πάντα πρὸς ἄλληλα· οἱ μὲν γὰρ ἂν μὴ τοδὶ αὑτοῖς, οἱ δὲ ἂν μὴ τὸ εἶναι, οἱ δὲ τὸ συζῆν, οὐκ οἴονται φιλεῖσθαι. ἔτι τὸ τῷ ἀλγοῦντι συναλγεῖν μὴ δι' ἕτερόν τι ἀγαπᾶν θήσομεν—οἷον οἱ δοῦλοι πρὸς τοὺς δεσπότας ὅτι χαλεποὶ ἀλγοῦντες,
35 ἀλλ' οὐ δι' αὐτούς, ὥσπερ αἱ μητέρες τοῖς τέκνοις καὶ οἱ συνωδίνοντες ὄρνιθες. βούλεται γὰρ μάλιστά τε οὐ μόνον συλλυπεῖσθαι ὁ φίλος τῷ φίλῳ ἀλλὰ καὶ τὴν αὐτὴν λύπην (οἷον διψῶντι συνδιψῆν) εἰ ἐνεδέχετο, εἴτε μή, ὅτι ἐγγύτατα. ὁ δ' αὐτὸς λόγος καὶ ἐπὶ τοῦ χαίρειν· τὸ γὰρ χαίρειν μὴ δι'
1240 b ἕτερόν τι ἀλλὰ δι' ἐκεῖνον ὅτι χαίρει φιλικόν. ἔτι τὰ τοιάδε λέγεται περὶ φιλίας, ὡς ἰσότης φιλότης, καὶ μίαν ψυχὴν εἶναι τοῖς ἀληθῶς φίλοις. ἅπαντα ταῦτα ἐπαναφέρεται πρὸς τὸν ἕνα· καὶ γὰρ βούλεται
5 τἀγαθὰ αὑτῷ τοῦτον τὸν τρόπον, οὐθεὶς γὰρ αὐτὸς αὑτὸν εὖ ποιεῖ διά τι ἕτερον, οὐδὲ χάριν τοσουδὶ εὖ λέγει, ὅτι ἐποίησεν ᾗ εἷς· δοκεῖν γὰρ

la existencia de otro, por él y no por uno mismo, y aun cuando no reparta con él sus bienes, y menos aún su existencia, puede creerse que es su amigo en grado sumo. De otro modo todavía, si uno escoge convivir con otro por su sola compañía y no por otro motivo, como los padres quieren la existencia de sus hijos, y su convivencia la tienen con otros. Todos estos casos entran en conflicto unos con otros, porque hay quienes creen que no son amados si el amigo no les da algo en concreto, o no desea su existencia o no convive con ellos. De nuestra parte afirmamos que es acto de amor el afligirse con quien se aflige, a menos que lo haga por un motivo ulterior, como lo hacen los esclavos cuando se afligen con sus amos, pero no por éstos, sino porque con la aflicción se vuelve el amo más áspero, o de modo distinto a la manera de las madres con sus hijos, o las aves al compartir sus penas entre sí. Por encima de todo, en efecto, el amigo desea no solamente compartir la pena del amigo, sino sentir la misma pena (como compartir la sed con el sediento) si fuere posible, y si no, lo más de cerca que se pueda. Y el mismo razonamiento vale en el caso de la alegría, siendo propio del amigo el alegrarse no por otra razón sino porque el otro se alegra. Donde tiene lugar lo que suele decirse de la amistad, que "amistad es igualdad" y que "los verdaderos amigos no tienen sino un alma". Ahora bien, todos estos dichos pueden transferirse al individuo en particular, porque de esta manera quiere cada uno el bien para sí mismo, ni nadie se beneficia a sí mismo por otro motivo, ni habla bien de sí mismo por tal o cual consideración, toda vez que obra como un

1240 b
φιλεῖν βούλεται ὁ δῆλον ποιῶν ὅτι φιλεῖ, ἀλλ' οὐ φιλεῖν. καὶ τὸ εἶναι βούλεσθαι καὶ τὸ συζῆν καὶ τὸ συγχαίρειν καὶ τὸ συναλγεῖν, καὶ μία δὴ
10 ψυχή, καὶ τὸ μὴ δύνασθαι ἄνευ ἀλλήλων μηδὲ ζῆν, ἀλλὰ συναποθνήσκειν—οὕτω γὰρ ἔχει ὁ εἷς, καὶ οὕτως ὁμιλεῖ αὐτὸς αὑτῷ—πάντα δὴ ταῦτα τῷ ἀγαθῷ ὑπάρχει πρὸς αὑτόν. ἐν δὲ τῷ πονηρῷ διαφωνεῖ, οἷον ἐν τῷ ἀκρατεῖ, καὶ διὰ τοῦτο δοκεῖ καὶ ἐχθρὸν ἐνδέχεσθαι αὐτὸν αὑτῷ εἶναι· ᾗ δ' εἷς
15 καὶ ἀδιαίρετος, ὀρεκτὸς αὐτὸς αὑτῷ. τοιοῦτος ὁ ἀγαθὸς καὶ ὁ κατ' ἀρετὴν φίλος ἐπεὶ ὅ γε μοχθηρὸς οὐχ εἷς ἀλλὰ πολλοί, καὶ τῆς αὐτῆς ἡμέρας ἕτερος καὶ ἔμπληκτος. ὥστε καὶ ἡ αὑτοῦ πρὸς αὑτὸν φιλία ἀνάγεται πρὸς τὴν τοῦ ἀγαθοῦ· ὅτι γάρ πῃ
20 ὅμοιος καὶ εἷς καὶ αὐτὸς αὑτῷ ἀγαθός, ταύτῃ αὐτὸς αὑτῷ φίλος καὶ ὀρεκτός. φύσει δὲ τοιοῦτος, ἀλλ' ὁ πονηρὸς παρὰ φύσιν. ὁ δ' ἀγαθὸς οὔθ' ἅμα λοιδορεῖται ἑαυτῷ, ὥσπερ ὁ ἀκρατής, οὔθ' ὁ ὕστερος τῷ πρότερον, ὥσπερ ὁ μεταμελητικός, οὔτε ὁ ἔμπροσθεν τῷ ὕστερον, ὥσπερ ὁ ψεύστης (ὅλως τε εἰ δεῖ ὥσπερ οἱ σοφισταὶ διορίζουσιν,
25 ὥσπερ τὸ Κορίσκος καὶ Κορίσκος σπουδαῖος, δῆλον γὰρ ὡς τὸ αὐτὸ πόσον σπουδαῖον αὐτῶν)· ἐπεὶ ὅταν ἐγκαλέσωσιν αὑτοῖς, ἀποκτιννύασιν αὑτούς, ἀλλὰ δοκεῖ πᾶς αὐτὸς αὑτῷ ἀγαθός.

individuo, y lo que quiere es parecer que ama, pero no amar en realidad cuando manifiesta a otro que le ama. Y en cuanto a desear la existencia de alguien, y convivir con él compartiendo regocijos y pesares, y tener una sola alma y no poder vivir el uno sin el otro, antes morir juntos, he ahí la condición del individuo aislado que tiene compañía consigo mismo, y son sentimientos del hombre de bien en relación con él mismo. En el hombre perverso en cambio, como en el incontinente, hay discordia interna, y por esto acéptase como posible que un hombre así sea su propio enemigo, en tanto que el varón uno e indivisible es deseable para sí mismo. Tal es el caso del hombre bueno y del amigo según la virtud, mientras que el malvado no es uno sino muchos, distinto de sí mismo el mismo día e inestable. Por lo cual la amistad del hombre consigo mismo nos reconduce a la amistad del hombre de bien. En la medida en que este hombre es semejante a sí mismo, uno y bueno para sí mismo, será amigo y deseable para sí mismo. Tal es este hombre por naturaleza, mientras que el malvado lo es contra la naturaleza. El hombre bueno, además, no tiene por qué reprenderse a sí mismo al tiempo que obra, como el incontinente, ni su yo posterior al yo anterior, como el arrepentido, ni tampoco su primer yo con el posterior, como el mentiroso. No hay en él, en una palabra, la distinción que hacen los sofistas entre Corisco y Corisco el virtuoso, siendo manifiesto que hay tanto de virtud en el uno como en el otro. Cuando los hombres se recriminan a sí mismos acaban por matarse, pero aisladamente a cada uno le parece que es bueno para consigo mismo. En cuanto al que es

1240 b

ζητεῖ δὲ ὁ ἁπλῶς ὢν ἀγαθὸς εἶναι καὶ αὐτὸς αὑτῷ φίλος, ὥσπερ εἴρηται, ὅτι δύ' ἔχει ἐν αὑτῷ ἃ
30 φύσει βούλεται εἶναι φίλα καὶ διασπάσαι ἀδύνατον. διὸ ἐπ' ἀνθρώπου μὲν δοκεῖ ἕκαστος αὐτὸς αὑτῷ φίλος, ἐπὶ δὲ τῶν ἄλλων ζῴων οὔ, οἷον ἵππος αὐτὸς αὑτῷ . . . οὐκ ἄρα φίλος. ἀλλ' οὐδὲ τὰ παιδία, ἀλλ' ὅταν ἤδη ἔχῃ προαίρεσιν· ἤδη γὰρ τότε διαφωνεῖ ὁ νοῦς πρὸς τὴν ἐπιθυμίαν. ἔοικε
35 δ' ἡ φιλία ἡ πρὸς αὑτὸν τῇ κατὰ συγγένειαν· οὐθέτερον γὰρ ἐφ' αὑτοῖς λῦσαι, ἀλλὰ κἂν διαφέρωνται ὅμως οὗτοι μὲν συγγενεῖς ἔτι, ὁ δὲ ἔτι εἷς ἕως ἂν ζῇ.

Ποσαχῶς μὲν οὖν τὸ φιλεῖν λέγεται, καὶ ὅτι πᾶσαι αἱ φιλίαι ἀνάγονται πρὸς τὴν πρώτην, δῆλον ἐκ τῶν εἰρημένων.

1241 a VII. Οἰκεῖον δὲ τῇ σκέψει θεωρῆσαι καὶ περὶ ὁμονοίας καὶ εὐνοίας· δοκεῖ γὰρ τοῖς μὲν εἶναι ταὐτό, τοῖς δ' οὐκ ἄνευ ἀλλήλων. ἔστι δ' ἡ εὔνοια τῆς φιλίας οὔτε πάμπαν ἕτερον οὔτε ταὐτόν. διῃρημένης γὰρ τῆς φιλίας κατὰ τρεῖς τρόπους,
5 οὔτ' ἐν τῇ χρησίμῃ οὔτ' ἐν τῇ καθ' ἡδονήν ἐστιν. εἴτε γὰρ ὅτι χρήσιμος βούλεται αὐτῷ τἀγαθά, οὐ δι' ἐκεῖνον ἀλλὰ δι' αὑτὸν βούλοιτ' ἄν, δοκεῖ δ' ὥσπερ . . . καὶ ἡ εὔνοια οὐκ αὑτοῦ ἕνεκα τοῦ

absolutamente bueno lo que busca es ser también amigo de sí mismo, ya que según lo dicho, hay en él dos elementos que por naturaleza quieren ser amigos y que es imposible separar. En el caso del hombre cada individuo parece ser amigo de sí mismo, mientras que no es así en los demás animales, siendo ejemplo de ello el caballo en su relación consigo mismo... que no resulta amigo. Ni tampoco los niños mientras no han llegado a tener elección reflexiva, porque a partir de este momento el intelecto está en disonancia con la concupiscencia. La amistad por uno mismo es semejante, pues, a la amistad por parentesco: no está en nuestro poder romper ni la una ni la otra, y aunque haya discordias entre ellos, continúan no obstante siendo parientes, así como el individuo mantiénese uno mientras vive.

De lo dicho resulta claro en cuántos sentidos predícase el término amar, y que todas las formas de amistad nos retrotraen a la primera.

VII. A la presente investigación atañe el considerar lo relativo a la concordia y a la benevolencia. Paréceles a algunos que son la misma cosa, mientras que otros creen que no pueden existir separadamente. La benevolencia no es enteramente distinta de la amistad, ni tampoco se identifica con ella. Dividida como está la amistad en tres formas, la benevolencia no se encuentra ni en la amistad por interés ni en la amistad por placer. Si se desea para otro algún bien por sernos este otro útil, el motivo de este deseo no es por aquél sino por uno mismo. La benevolencia no es por

1241 a εὐνοϊζομένου εἶναι ἀλλὰ τοῦ ᾧ εὐνοεῖ· εἴτ' ἐν τῇ τοῦ ἡδέος φιλίᾳ, κἂν τοῖς ἀψύχοις ηὐνόουν· ὥστε
10 δῆλον ὅτι περὶ τὴν ἠθικὴν φιλίαν ἡ εὔνοιά ἐστιν. ἀλλὰ τοῦ μὲν εὐνοοῦντος βούλεσθαι μόνον ἐστί, τοῦ δὲ φίλου καὶ πράττειν ἃ βούλεται· ἔστι γὰρ ἡ εὔνοια ἀρχὴ φιλίας. ὁ μὲν γὰρ φίλος πᾶς εὔνους, ὁ δ' εὔνους οὐ πᾶς φίλος, ἀρχομένῳ γὰρ ἔοικεν ὁ
15 εὐνοῶν μόνον. διὸ ἀρχὴ φιλίας, ἀλλ' οὐ φιλία.

Δοκοῦσι γὰρ οἵ τε φίλοι ὁμονοεῖν καὶ οἱ ὁμονοοῦντες φίλοι εἶναι. ἔστι δ' οὐ περὶ πάντα ἡ ὁμόνοια ἡ φιλική, ἀλλὰ περὶ τὰ πρακτὰ τοῖς ὁμονοοῦσι καὶ ὅσα εἰς τὸ συζῆν συντείνει. οὐδὲ μόνον κατὰ διάνοιαν ἢ κατὰ ὄρεξιν· ἔστι γὰρ τἀναντία νοεῖν καὶ
20 ἐπιθυμεῖν, ὥσπερ ἐν τῷ ἀκρατεῖ διαφωνεῖ τοῦτο· οὐδ' εἰ κατὰ τὴν προαίρεσιν ὁμονοεῖ, καὶ κατὰ τὴν ἐπιθυμίαν. ἐπὶ δὲ τῶν ἀγαθῶν ἡ ὁμόνοια· οἵ γε φαῦλοι ταὐτὰ προαιρούμενοι καὶ ἐπιθυμοῦντες βλάπτουσιν ἀλλήλους. ἔοικε δὲ καὶ ἡ ὁμόνοια οὐχ ἁπλῶς λέγεσθαι, ὥσπερ οὐδ' ἡ φιλία, ἀλλ' ἡ μὲν
25 πρώτη καὶ φύσει σπουδαία, διὸ οὐκ ἔστι τοὺς φαύλους οὕτως ὁμονοεῖν, ἑτέρα δὲ καθ' ἣν καὶ οἱ φαῦλοι ὁμονοοῦσιν, ὅταν τῶν αὐτῶν τὴν προαίρεσιν καὶ τὴν ἐπιθυμίαν ἔχωσιν. οὕτω δὲ δεῖ τῶν αὐτῶν ὀρέγεσθαι ὥστ' ἐνδέχεσθαι ἀμφοτέροις ὑπάρχειν

causa del benévolo, sino por la de aquel que es objeto de la benevolencia; y si por otra parte pudiera encontrarse en la amistad por placer, la tendríamos incluso con respecto a los objetos inanimados. Es claro, en conclusión, que el correlato de la benevolencia es la amistad fundada en el carácter moral, con la diferencia de que lo propio del benévolo es tan sólo el deseo de un bien para otro, mientras que lo propio del amigo es hacer también el bien que quiere. La benevolencia es, en efecto, el principio de la amistad, ya que todo amigo es benévolo, aunque no todos los benévolos son amigos, ya que el simplemente benévolo es semejante al que empieza, y por esto la benevolencia es el principio de la amistad, pero no la amistad.

Piénsase también que hay concordia entre los amigos y que los que concuerdan entre sí son amigos. La concordia amistosa, sin embargo, no lo es con respecto a todo, sino sólo a las cosas realizables por los concordantes y a las que contribuyen a su vida en común. Ni se trata tan sólo de un acuerdo en el pensamiento o en el deseo (porque es posible pensar y desear cosas opuestas, como en el incontinente en quien se da esta discordia) ni tiene por qué seguir a la concordia en la elección la concordia en el deseo. La concordia se da entre los buenos, pues cuando los malos eligen y desean las mismas cosas se dañan entre sí. A lo que parece, la concordia no es tampoco un término unívoco, como no lo es la amistad, ya que si en su forma primera y natural es virtuosa, no siendo posible a los malos concordar de este modo, hay con todo otra especie de concordia accesible aún a los malos, cuando su elección y deseo tienen por blanco los mismos objetos. Pero solamente es posible que tiendan ellos a los mismos objetos cuando ambos tienen

1241 a
οὗ ὀρέγονται· ἂν γὰρ τοιούτου ὀρέγωνται ὃ μὴ
30 ἐνδέχεται ἀμφοῖν, μαχοῦνται. οἱ ὁμονοοῦντες δ'
οὐ μάχονται.

Ἔστι δὴ ὁμόνοια ὅταν περὶ τοῦ ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι ἡ αὐτὴ προαίρεσις ᾖ, μὴ τοῦ ἑκάτερον, ἀλλὰ τοῦ τὸν αὐτόν. καὶ ἔστιν ἡ ὁμόνοια φιλία πολιτική.

Περὶ μὲν οὖν ὁμονοίας καὶ εὐνοίας εἰρήσθω τοσαῦτα.

35 VIII. Ἀπορεῖται δὲ διὰ τί μᾶλλον φιλοῦσιν οἱ ποιήσαντες εὖ τοὺς παθόντας ἢ οἱ παθόντες εὖ τοὺς ποιήσαντας· δοκεῖ δὲ δίκαιον εἶναι τοὐναντίον. τοῦτο δ' ὑπολάβοι μὲν ἄν τις διὰ τὸ χρήσιμον καὶ τὸ αὐτῷ ὠφέλιμον συμβαίνειν· τῷ μὲν γὰρ ὀφείλεται τὸν δ' ἀποδοῦναι δεῖ. οὐκ ἔστι δὲ
40 τοῦτο μόνον, ἀλλὰ καὶ φυσικόν· ἡ γὰρ ἐνέργεια
1241 b αἱρετώτερον, τὸν αὐτὸν δὲ λόγον ἔχει τὸ ἔργον καὶ ἡ ἐνέργεια, ὁ δ' εὖ παθὼν ὥσπερ ἔργον τοῦ εὖ ποιήσαντος. διὸ καὶ ἐν τοῖς ζῴοις ἡ περὶ τὰ τέκνα σπουδή ἐστι καὶ τοῦ γεννῆσαι καὶ τοῦ τὰ γεννώμενα σῴζειν. καὶ φιλοῦσι δὴ μᾶλλον οἱ πατέρες
5 τὰ τέκνα (καὶ αἱ μητέρες τῶν πατέρων) ἢ φιλοῦνται, καὶ οὗτοι πάλιν τὰ αὑτῶν ἢ τοὺς γεννήσαντας, διὰ τὸ τὴν ἐνέργειαν εἶναι τὸ ἄριστον. καὶ αἱ μητέρες τῶν πατέρων, ὅτι μᾶλλον οἴονται αὑτῶν εἶναι ἔργον τὰ τέκνα· τὸ γὰρ ἔργον τῷ χαλεπῷ

a su disposición las cosas a que aspiran, porque en caso de aspirar a algo que no está a la disposición de ambos habrá pleito entre ellos; ahora bien, los concordantes no se pelean.

La concordia se da, por tanto, cuando existe la misma elección deliberada en lo tocante a gobernantes y gobernados, no en el sentido de que cada uno se escoja a sí mismo, sino escogiendo los dos al mismo. La concordia, en suma, es la amistad cívica. Y baste con lo dicho acerca de la concordia y la benevolencia.

VIII. Suscítase la cuestión de si los benefactores sienten un afecto mayor por los beneficiados del que éstos pueden sentir por los benefactores, siendo así que lo contrario parece ser lo justo. Podría ocurrir así —es una suposición— por razones de utilidad y de provecho personal, ya que si el beneficio se debe a una de las partes, es la otra la que debe retribuirlo. Pero no hay esto tan sólo, sino que interviene un factor natural. Dado que el acto es preferible, hay aquí la misma relación que entre el acto y la obra, de suerte que el beneficiario es algo así como la obra del bienhechor. Por lo cual entre los animales también hay el celo por los hijos, por engendrarlos y por conservarlos una vez nacidos. De hecho los padres (y más aún las madres que los padres) aman a sus hijos más de lo que son amados por ellos, y éstos a su vez aman a sus hijos más que a sus progenitores, por ser el acto lo mejor. Y las madres aman a sus hijos más que los padres, por

1241 b διορίζουσιν, πλείω δὲ λυπεῖται περὶ τὴν γένεσιν ἡ μήτηρ.

10 Καὶ περὶ μὲν φιλίας τῆς πρὸς αὑτὸν καὶ τῆς ἐν πλείοσι διωρίσθω τὸν τρόπον τοῦτον.

IX. Δοκεῖ δὲ τό τε δίκαιον εἶναι ἴσον τι καὶ ἡ φιλία ἐν ἰσότητι, εἰ μὴ μάτην λέγεται ἰσότης ἡ φιλότης. αἱ δὲ πολιτεῖαι πᾶσαι δικαίου τι εἶδος· 15 κοινωνίαι γάρ, τὸ δὲ κοινὸν πᾶν διὰ τοῦ δικαίου συνέστηκεν, ὥστε ὅσα εἴδη φιλίας, τοσαῦτα καὶ δικαίου καὶ κοινωνίας, καὶ πάντα ταῦτα σύνορα ἀλλήλοις καὶ ἐγγὺς ἔχει τὰς διαφοράς. ἐπεὶ δ' ὁμοίως ἔχει ψυχὴ πρὸς σῶμα καὶ τεχνίτης πρὸς ὄργανον καὶ δεσπότης πρὸς δοῦλον, τούτων μὲν 20 οὐκ ἔστι κοινωνία· οὐ γὰρ δύ' ἐστίν, ἀλλὰ τὸ μὲν ἕν, τὸ δὲ τοῦ ἑνὸς οὐδ' ἕν· οὐδὲ διαιρετὸν τὸ ἀγαθὸν ἑκατέρῳ, ἀλλὰ τὸ ἀμφοτέρων τοῦ ἑνὸς οὗ ἕνεκά ἐστιν. τό τε γὰρ σῶμά ἐστιν ὄργανον σύμφυτον, καὶ τοῦ δεσπότου ὁ δοῦλος ὥσπερ μόριον καὶ ὄργανον ἀφαιρετόν, τὸ δ' ὄργανον ὥσπερ δοῦλος ἄψυχος.

25 Αἱ δ' ἄλλαι κοινωνίαι εἰσὶν μόριον τῶν τῆς πόλεως κοινωνιῶν, οἷον ἡ τῶν φρατέρων ἢ τῶν ὀργέων ἢ αἱ χρηματιστικαὶ [ἔτι πολιτεῖαι]. αἱ δὲ πολιτεῖαι πᾶσαι ἐν ταῖς οἰκίαις συνυπάρχουσι, καὶ αἱ ὀρθαὶ καὶ αἱ παρεκβάσεις (ἔστι γὰρ τὸ

pensar que son sobre todo su obra, ya que se juzga de la obra por su dificultad, y en el proceso generativo sufre más la madre.

De este modo es nuestra apreciación en lo tocante a la amistad por uno mismo y la que se da entre una pluralidad de personas.

IX. Lo justo es al parecer lo igual, y estímase asimismo que la amistad radica en la igualdad, si no es una vana sentencia la de que amistad es igualdad. Todas las constituciones políticas son una forma de justicia, porque son comunidades, y toda comunidad descansa sobre la justicia, de manera que hay tantas especies de justicia y de comunidad como de amistad, y todas estas especies lindan las unas con las otras y sus diferencias son apenas sensibles. Cuando por el contrario las relaciones son como las que hay entre alma y cuerpo, artesano e instrumento, amo y esclavo, no hay comunidad entre los miembros de estas parejas, porque en realidad no son dos, sino que el primero es uno, y el segundo parte de este uno, pero no uno por sí mismo, y no tampoco divisible el bien entre ellos, sino que el bien de entrambos pertenece al uno por cuya causa existe la pareja. El cuerpo, en efecto, es el instrumento congénito del alma, mientras que el esclavo es como si fuera una parte o un instrumento separable del amo, y el instrumento a su vez como un esclavo inanimado.

Las demás comunidades son parte integrante de la comunidad política, como las fratrías, las asociaciones religiosas y las asociaciones pecuniarias. Y todas las constituciones, así las rectas como las degeneradas, se encuentran juntas en la familia (porque lo

1241 b αὐτό, ὥσπερ ἐπὶ τῶν ἁρμονιῶν, καὶ ἐν ταῖς πο-
30 λιτείαις), βασιλικὴ μὲν ἡ τοῦ γεννήσαντος, ἀριστο-
κρατικὴ δ' ἡ ἀνδρὸς καὶ γυναικός, πολιτεία δ' ἡ τῶν
ἀδελφῶν, παρέκβασις δὲ τούτων τυραννίς, ὀλιγαρχία,
δῆμος· καὶ τὰ δίκαια δὴ τοσαῦτα.

Ἐπεὶ δὲ τὸ ἴσον τὸ μὲν κατ' ἀριθμὸν τὸ δὲ κατ'
ἀναλογίαν, καὶ τοῦ δικαίου εἴδη ἔσται καὶ τῆς
35 φιλίας καὶ τῆς κοινωνίας. κατ' ἀριθμὸν μὲν γὰρ
ἡ ⟨δημοκρατικὴ⟩ κοινωνία, καὶ ἡ ἑταιρικὴ φιλία
(τῷ γὰρ αὐτῷ ὅρῳ μετρεῖται), κατ' ἀναλογίαν δὲ
ἡ ἀριστοκρατικὴ ἡ ἀρίστη καὶ ἡ βασιλική (οὐ
γὰρ ταὐτὸν δίκαιον τῷ ὑπερέχοντι καὶ ὑπερεχο-
μένῳ ἀλλὰ τὸ ἀνάλογον)· καὶ ἡ φιλία δὲ ὁμοίως
40 πατρὸς καὶ παιδός, καὶ ἐν ταῖς κοινωνίαις ὁ αὐτὸς
τρόπος.

1242 a X. Λέγονται δὴ φιλίαι συγγενική, ἑταιρική, κοι-
νωνική, ἡ λεγομένη πολιτική. ἔστι μὲν συγγενι-
κὴ πολλὰ ἔχουσα εἴδη, ἡ μὲν ὡς ἀδελφῶν, ἡ
δ' ὡς πατρὸς καὶ υἱῶν· καὶ γὰρ κατ' ἀναλογίαν,
5 οἷον ἡ πατρική, καὶ κατ' ἀριθμόν, οἷον ἡ τῶν
ἀδελφῶν. ἐγγὺς γὰρ αὕτη τῆς ἑταιρικῆς· ἐπι-
λαμβάνουσι γὰρ καὶ ἐνταῦθα πρεσβείων. ἡ δὲ
πολιτικὴ συνέστηκε μὲν κατὰ τὸ χρήσιμον καὶ
μάλιστα· διὰ γὰρ τὸ μὴ αὔταρκες δοκοῦσι συμ-

mismo ocurre con las constituciones que con la armonía) [49] siendo real la autoridad paterna, aristocrática la relación entre marido y mujer, republicana la que hay entre los hermanos, y las formas extraviadas son la tiranía, la oligarquía y la populista, y otras tantas las formas justas.

Puesto que la igualdad es o numérica o proporcional, habrá también varias formas de justicia, de amistad y de comunidad. En la igualdad numérica se funda la comunidad democrática, así como la amistad por camaradería, por estar medidas con el mismo metro, mientras que sobre la igualdad proporcional descansan la comunidad aristocrática, la mejor de todas, y la monárquica, porque no es la misma cosa la debida en justicia al superior y al inferior, sino que lo justo es la proporción. Tal es el afecto entre el padre y el hijo, y otro tanto en las comunidades.

X. Hablamos así, pues, de amistades entre parientes, entre camaradas o entre coasociados, la llamada amistad cívica. La amistad entre parientes reviste más de una forma, siendo una la que se da entre hermanos y otra la que tiene lugar entre el padre y los hijos, y puede ser proporcional, por ejemplo la amistad paterna, o numérica como la que hay entre hermanos, la cual está cerca de la amistad por camaradería, porque también en ésta la edad da ciertos privilegios. La amistad cívica, por su parte, fúndase en el principio de la utilidad y de manera eminente, ya que, a lo que parece, la falta de autosuficiencia del individuo es lo que da firmeza a

1242 a
μένειν, ἐπεὶ συνῆλθόν γ' ἂν καὶ τοῦ συζῆν χάριν.
10 μόνη δ' ἡ πολιτικὴ καὶ ἡ παρ' αὐτὴν παρέκβασις οὐ μόνον φιλίαι, ἀλλὰ καὶ ὡς φίλοι κοινωνοῦσιν, αἱ δ' ἄλλαι καθ' ὑπεροχήν. μάλιστα δὲ δίκαιον τὸ ἐν τῇ τῶν χρησίμων φιλίᾳ, διὰ τὸ τοῦτ' εἶναι τὸ πολιτικὸν δίκαιον. ἄλλον γὰρ τρόπον συνῆλθον πρίων καὶ τέχνη, οὐχ ἕνεκα κοινοῦ τινός (οἷον γὰρ
15 ὄργανον καὶ ψυχή) ἀλλὰ τοῦ χρωμένου ἕνεκεν. συμβαίνει δὲ καὶ αὐτὸ τὸ ὄργανον ἐπιμελείας τυγχάνειν ἧς δίκαιον πρὸς τὸ ἔργον· ἐκείνου γὰρ ἕνεκέν ἐστι, καὶ τὸ τρυπάνῳ εἶναι διττόν, ὧν τὸ κυριώτερον ἐνέργεια, ἡ τρύπησις. καὶ ἐν τούτῳ τῷ εἴδει σῶμα καὶ δοῦλος, ὥσπερ εἴρηται πρότερον.
20 Τὸ δὴ ζητεῖν πῶς δεῖ τῷ φίλῳ ὁμιλεῖν, τὸ ζητεῖν δίκαιόν τι ἐστίν. καὶ γὰρ ὅλως τὸ δίκαιον ἅπαν πρὸς φίλον· τό τε γὰρ δίκαιόν τισι καὶ κοινωνοῖς, καὶ ὁ φίλος κοινωνός, ὁ μὲν γένους, ὃ δὲ βίου. ὁ γὰρ ἄνθρωπος οὐ μόνον πολιτικὸν ἀλλὰ καὶ οἰκονομικὸν ζῷον, καὶ οὐχ ὥσπερ τἆλλά ποτε
25 συνδυάζεται καὶ τῷ τυχόντι καὶ θήλει καὶ ἄρρενι, ἀλλ' ἰδίᾳ οὐ μοναυλικὸν ἀλλὰ κοινωνικὸν ἄνθρωπος ζῷον πρὸς οὓς φύσει συγγένειά ἐστιν· καὶ κοινωνία τοίνυν καὶ δίκαιόν τι καὶ εἰ μὴ πόλις εἴη. οἰκία δ' ἐστί τις φιλία· δεσπότου μὲν οὖν καὶ δούλου

una unión de este género, merced a la concurrencia de todos en orden a la vida en común. Únicamente la amistad cívica y su correspondiente forma extraviada no son simplemente amistades, sino que son asociaciones entre amigos, en tanto que las otras tienen por base la superioridad. La justicia subyacente a una amistad de utilidad lo es en grado máximo, por constituir el derecho político. De otro modo concurren la sierra y el arte, no en vista de un fin común (porque son como el instrumento y el alma) sino en el interés del usuario. Acontece sin embargo que el instrumento reciba la atención que merece con vistas a la obra, ya que existe en orden a la obra, y la función del barreno es doble, siendo la principal su acto, el taladrar, y en esta categoría instrumental entran el cuerpo y el esclavo, según quedó dicho con antelación.

Indagar cómo debe uno conducirse con un amigo equivale a inquirir por una forma particular de justicia, porque en general la justicia por entero guarda relación con un ser amigo. Lo que es justo, en efecto, lo es para determinadas personas, entre ellos los asociados; ahora bien, el amigo es un asociado, ya por estirpe, ya en la vida. El hombre es no solamente el viviente político, sino también el viviente familiar, y a diferencia de los demás animales no se aparea ocasionalmente y al azar con cualquier hembra o cualquier macho, sino que el hombre es de modo especial no un animal solitario, sino capaz de asociarse con quienes tiene un parentesco natural, por lo que en la familia habría comunidad y justicia, aun cuando no existiera la ciudad. La familia es una especie de amistad. La relación del amo con el esclavo, por el contrario,

1242 a ἧπερ καὶ τέχνης καὶ ὀργάνων καὶ ψυχῆς καὶ
30 σώματος, αἱ δὲ τοιαῦται οὔτε φιλίαι οὔτε δικαιοσύναι ἀλλ' ἀνάλογον, ὥσπερ καὶ τὸ ὑγιεινὸν οὐ δίκαιον ἀλλ' ἀνάλογον. γυναικὸς δὲ καὶ ἀνδρὸς φιλία ὡς χρήσιμον καὶ κοινωνία· πατρὸς δὲ καὶ υἱοῦ ἡ αὐτὴ ἧπερ θεοῦ πρὸς ἄνθρωπον καὶ τοῦ εὖ ποιήσαντος πρὸς τὸν παθόντα καὶ ὅλως τοῦ φύσει
35 ἄρχοντος πρὸς τὸν φύσει ἀρχόμενον. ἡ δὲ τῶν ἀδελφῶν πρὸς ἀλλήλους ἑταιρικὴ μάλιστα, ᾗ κατ' ἰσότητα—

οὐ γάρ τι νόθος τῷδ' ἀπεδείχθην,
ἀμφοῖν δὲ πατὴρ αὐτὸς ἐκλήθη
Ζεὺς ἐμὸς ἄρχων—

40 ταῦτα γὰρ ὡς τὸ ἴσον ζητούντων λέγεται. διὸ ἐν
1242 b οἰκίᾳ πρῶτον ἀρχαὶ καὶ πηγαὶ φιλίας καὶ πολιτείας καὶ δικαίου.

Ἐπεὶ δὲ φιλίαι τρεῖς, κατ' ἀρετήν, κατὰ τὸ χρήσιμον, κατὰ τὸ ἡδύ, τούτων δὲ ἑκάστης δύο διαφοραί (ἡ μὲν γὰρ καθ' ὑπεροχὴν ἡ δὲ κατ'
5 ἰσότητά ἐστιν ἑκάστη αὐτῶν), τὸ δὲ δίκαιον τὸ περὶ αὐτὰς ἐκ τῶν ἀμφισβητήσεων δῆλον, ἐν μὲν τῇ καθ' ὑπεροχὴν ἀξιοῦται τὸ ἀνάλογον οὐχ ὡσαύτως, ἀλλ' ὁ μὲν ὑπερέχων ἀνεστραμμένως τὸ ἀνάλογον, ὡς αὐτὸς πρὸς τὸν ἐλάττω, οὕτω τὸ παρὰ τοῦ ἐλάττονος γινόμενον πρὸς τὸ παρ' αὐτοῦ, διακείμενος ὥσ-
10 περ ἄρχων πρὸς ἀρχόμενον· εἰ δὲ μὴ τοῦτο, ἀλλὰ τὸ ἴσον κατ' ἀριθμὸν ἀξιοῖ (καὶ γὰρ δὴ καὶ ἐπὶ

es la que hay entre el arte y los instrumentos, o la del alma y del cuerpo, y estas relaciones no son amistades ni formas de justicia sino algo análogo, al modo que la salud no es justicia, pero sí algo análogo a ella. La amistad del varón y la mujer es por utilidad y es una comunidad. La que hay entre el padre y el hijo es como la que hay de Dios para con el hombre, o entre el benefactor y el beneficiario, y en general entre el señor natural y el súbdito por naturaleza. La de los hermanos entre sí es sobre todo de camaradería, por estar en un pie de igualdad:

"Pues nunca ha demostrado que yo fuera un bastardo,
antes el mismo Zeus, mi señor,
fue llamado padre de ambos." [50]

Palabras, en efecto, que son las de quienes buscan la igualdad. En la familia, en efecto, están los principios y las fuentes de la amistad, de la república y de la justicia.

Puesto que hay tres especies de amistad, la fundada en la virtud, la fundada en la utilidad y la fundada en el placer (con dos variedades, porque cada una de ellas comporta la superioridad o la igualdad) resulta evidente de nuestras discusiones cuál es la justicia que debe aplicarse a cada una. En la amistad por superioridad el criterio de valor es la proporción, sólo que no del mismo modo, porque el superior invierte la proporción, o sea que la contribución del inferior con respecto a la propia guarde la misma proporción que él mismo con respecto al inferior, en la posición que mantiene de gobernante a gobernado, o bien, si esto no es posible, reclama una contribución numéricamente igual. De hecho

1242 b τῶν ἄλλων κοινωνιῶν οὕτω συμβαίνει, ὁτὲ μὲν γὰρ ἀριθμῷ τὸ ἴσον μετέχουσιν, ὁτὲ δὲ λόγῳ· εἰ μὲν γὰρ ἴσον ἀριθμῷ εἰσήνεγκον ἀργύριον, ἴσον καὶ τῷ
15 ἴσῳ ἀριθμῷ διαλαμβάνουσιν, εἰ δὲ μὴ ἴσον, ἀνάλογον), ὁ δ' ὑπερεχόμενος τοὐναντίον στρέφει τὸ ἀνάλογον καὶ κατὰ διάμετρον συζεύγνυσιν· δόξειε δ' ἂν οὕτως ἐλαττοῦσθαι ὁ ὑπερέχων, καὶ λειτουργία ἡ φιλία καὶ ἡ κοινωνία. δεῖ ἄρα τινὶ ἑτέρῳ ἀνισάσαι καὶ ποιῆσαι ἀνάλογον· τοῦτο δ' ἐστὶν ἡ
20 τιμή, ὅπερ καὶ τῷ ἄρχοντι φύσει καὶ θεῷ πρὸς τὸ ἀρχόμενον. δεῖ δὲ ἰσασθῆναι τὸ κέρδος πρὸς τὴν τιμήν.

Ἡ δὲ κατ' ἴσα φιλία ἐστὶν ἡ πολιτική. ἡ δὲ πολιτικὴ ἐστὶ μὲν κατὰ τὸ χρήσιμον, καὶ ὥσπερ αἱ πόλεις ἀλλήλαις φίλαι, οὕτω καὶ οἱ πολῖται, καὶ ὁμοίως

25 οὐκέτι γιγνώσκουσιν Ἀθηναῖοι Μεγαρῆας

καὶ οἱ πολῖται, ὅταν μὴ χρήσιμοι ἀλλήλοις, ἀλλ' ἐκ

así sucede en otras asociaciones, siendo las participaciones unas veces numéricamente iguales, y otras veces proporcionalmente iguales. Si los miembros contribuyen con una suma de dinero numéricamente igual, retiran una suma numéricamente igual, y si las aportaciones no fueron iguales, los beneficios serán repartidos proporcionalmente. Al contrario, sin embargo, el inferior a su vez invierte la proporción y acopla los términos en diagonal, sólo que de este modo el superior resulta al parecer disminuido, y la amistad no es sino un servicio y no una asociación.[51] La igualdad, por tanto, ha de ser restaurada y asegurar la proporción por otras consideraciones, como, por ejemplo, el honor que corresponde por naturaleza al que manda, o a Dios en relación con el súbdito. En cuanto al provecho, debe igualarse al honor.

La amistad basada en la igualdad es la amistad cívica. La amistad cívica, cierto, tiene por fundamento la utilidad, y como los ciudadanos son amigos entre sí, así lo son entre ellas las ciudades, y así como

"los atenienses no conocen más a los megarenses",

así tampoco los ciudadanos se reconocen entre sí cuando no hay ya

1242 b

χειρὸς εἰς χεῖρα ἡ φιλία. ἔστι δὲ ἐνταῦθα και ἄρχον καὶ ἀρχόμενον, οὔτε τὸ φυσικὸν οὔτε τὸ βασιλικόν, ἀλλὰ τὸ ἐν τῷ μέρει, οὐδὲ τούτου
30 ἕνεκα ὅπως εὖ ποιῇ ὡς ὁ θεός, ἀλλὰ ἵνα ἴσον ᾖ τοῦ ἀγαθοῦ καὶ τῆς λειτουργίας. κατ' ἰσότητα δὴ βούλεται εἶναι ἡ πολιτικὴ φιλία. ἔστι δὲ τῆς χρησίμου φιλίας εἴδη δύο, ἡ μὲν νομικὴ ἡ δ' ἠθική. βλέπει δ' ἡ μὲν πολιτικὴ εἰς τὸ ἴσον καὶ εἰς τὸ πρᾶγμα, ὥσπερ οἱ πωλοῦντες καὶ οἱ ὠνούμενοι· διὸ εἴρηται

μισθὸς ἀνδρὶ φίλῳ.

35 ὅταν μὲν οὖν καθ' ὁμολογίαν ᾖ, πολιτικὴ αὕτη φιλία καὶ νομική· ὅταν δ' ἐπιτρέπωσιν αὑτοῖς, ἠθικὴ βούλεται εἶναι φιλία καὶ ἑταιρική. διὸ μάλιστα τὰ ἐγκλήματα ἐν ταύτῃ τῇ φιλίᾳ· αἴτιον δ' ὅτι παρὰ φύσιν· ἕτεραι γὰρ φιλίαι ἡ κατὰ τὸ
40 χρήσιμον καὶ ἡ κατὰ τὴν ἀρετήν, οἱ δ' ἀμφότερα βούλονται ἅμα ἔχειν, καὶ ὁμιλοῦσι μὲν τοῦ χρησίμου
1243 a ἕνεκα, ἠθικὴν δὲ ποιοῦσιν ὡς ἐπιεικεῖς, διὸ ὡς πιστεύοντες οὐ νομικὴν ποιοῦσιν.

Ὅλως μὲν γὰρ ἐν τῇ χρησίμῃ τῶν τριῶν πλεῖστα ἐγκλήματα (ἡ μὲν γὰρ ἀρετὴ ἀνέγκλητος οἱ δ' ἡδεῖς ἔχοντες καὶ δόντες ἀπαλλάττονται, οἱ δὲ
5 χρήσιμοι οὐκ εὐθὺς διαλύονται, ἂν μὴ νομικῶς καὶ ἑταιρικῶς προσφέρωνται)· ὅμως δὲ τῆς

de por medio una utilidad recíproca, puesto que su amistad no era sino una moneda que va de mano en mano. Hay, sin embargo, una relación de gobernante a gobernado, no un gobernante designado por la naturaleza o un rey, sino que cada uno gobierna y es gobernado por turno, y no con el propósito de hacer el bien como Dios, sino para igualar el bien recibido con el servicio rendido. La amistad cívica, en consecuencia, pretende fundarse en la igualdad. Hay empero dos clases de amistad útil, y son la legal y la moral. La amistad cívica mira a la igualdad y al objeto, como hacen los vendedores y compradores, y de ahí el dicho:

"su salario al varón amigo." [52]

Cuando todo esto, pues, se basa en un acuerdo, la amistad es cívica y legal. Cuando por el contrario cada una de las partes se remite confiadamente a la otra, habrá entonces una amistad moral y de camaradería. De ahí que las recriminaciones sean muy frecuentes en esta amistad, en razón, según se dice, de que no es una amistad natural. En efecto, las amistades difieren entre sí según que estén fundadas en la utilidad o en la virtud, pero estas personas desean tener las dos a la vez, y después de haberse reunido por un motivo utilitario, pretenden hacer creer que se trata de una amistad moral como la que se da entre gente virtuosa sobre una base de confianza, con lo que desvirtúan su carácter legal.

Hablando en general, de las tres especies de amistad es en la amistad útil donde tienen lugar más recriminaciones, ya que la virtud es irreprochable, y los amigos por placer, una vez que han conseguido y dado respectivamente su parte, se van cada uno por su lado. Los amigos que lo son por utilidad, en cambio, no disuelven fácilmente su asociación si su comportamiento no es meramente legal sino de camaradería. El tipo legal de amistad útil,

1243 a χρησίμου ἡ νομικὴ ἀνέγκλητος. ἔστι δ' ἡ μὲν νομικὴ διάλυσις πρὸς νόμισμα (μετρεῖται γὰρ τούτῳ τὸ ἴσον), ἡ δ' ἠθικὴ ἑκούσιος. διὸ ἐνιαχοῦ νόμος ἐστὶ τοῖς οὕτως ὁμιλοῦσι φιλικῶς μὴ εἶναι 10 δίκας τῶν ἑκουσίων συναλλαγμάτων, ὀρθῶς· τοῖς γὰρ ἀγαθοῖς οὐ πέφυκε δίκη εἶναι, οἱ δ' ὡς ἀγαθοὶ καὶ πιστοῖς συναλλάττουσιν. ἔστι δ' ἐν ταύτῃ τῇ φιλίᾳ τὰ ἐγκλήματα ἀμφιβάλλοντα αὐτοῖς ἀμφότερα, πῶς ἑκάτερος ἐγκαλεῖ, ὅταν ἠθικῶς ἀλλὰ μὴ νομικῶς πιστεύσωσιν.

15 Καὶ ἔχει δὴ ἀπορίαν ποτέρως δεῖ κρίνειν τὸ δίκαιον, πότερα πρὸς τὸ πρᾶγμα βλέποντα τὸ ὑπηρετηθὲν πόσον ἢ ποῖον, ἢ τῷ πεπονθότι· ἐνδέχεται γὰρ εἶναι ὅπερ λέγει Θέογνις—

σοὶ μὲν τοῦτο, θεά, σμικρόν, ἐμοὶ δὲ μέγα,

ἐνδέχεται δὲ καὶ τοὐναντίον γενέσθαι, ὥσπερ ἐν 20 τῷ λόγῳ, σοὶ μὲν παιδιὰν τοῦτ' εἶναι, ἐμοὶ δὲ θάνατον. ἐντεῦθεν δ' ὥσπερ εἴρηται ἐγκλήματα· ὁ μὲν γὰρ ἀξιοῖ ἀντιπαθεῖν ὡς μέγα ὑπηρετήσας ὅτι δεομένῳ ἐποίησεν, ἤ τι ἄλλο τοιοῦτο λέγων πρὸς τὴν ἐκείνου ὠφέλειαν πόσον ἐδύνατο ἀλλ' οὐ τί ἦν αὐτῷ, ὁ δὲ τοὐναντίον ὅσον ἐκείνῳ ἀλλ'

sin embargo, está libre de reproche. El método legal de disolución de la sociedad es cuestión de dinero, por ser éste la medida de la igualdad, mientras que en una relación moral el método está librado a la voluntad de las partes. De ahí que en algunos lugares existe una ley según la cual se prohíbe el recurso a los tribunales por contratos voluntarios celebrados entre personas asociadas por una relación amistosa, y con razón, porque no es natural a los hombres de bien entablar acciones judiciales después de haber contratado entre gente buena y de confianza. En este tipo de amistad, además, no es del todo cierto que pueda haber reclamaciones recíprocas, porque ¿cómo podrían las partes litigar entre sí cuando se han entregado su confianza mutua sobre una base moral y no legal?

Suscítase en seguida la cuestión de saber con qué criterio hemos de juzgar de lo que es una correspondencia justa, si mirando a la cantidad o cualidad del servicio prestado, o bien al valor que tiene para el recipiente, ya que puede tener lugar lo que dice Teognis:

"Para ti, oh diosa, esto es pequeño, mas grande para mí." [53]

Pero es posible también que ocurra lo contrario, según el dicho: "Es un juego para ti, pero es la muerte para mí". De ahí, según quedó dicho, las recriminaciones, porque una de las partes pretende que se la recompense como a quien ha prestado un gran servicio, porque lo hizo a quien padecía necesidad, o aduciendo algo semejante, para ponderar la cuantía del servicio prestado al otro, pero sin decir nada de lo que representó para él mismo, al paso que el recipiente, por el contrario, habla de cuánto significó aque-

1243 a

25 οὐχ ὅσον αὐτῷ. ὁτὲ δὲ καὶ μεταβάλλει· ὁ μὲν γὰρ ὅσον αὐτῷ μικρὸν ἀπέβη, ὁ δ᾽ ὅσον αὐτῷ μέγα ἐδύνατο, οἷον, εἰ κινδυνεύσας δραχμῆς ἄξιον ὠφέλησεν, ὁ μὲν τὸ τοῦ κινδύνου μέγεθος ὁ δὲ τὸ τοῦ ἀργυρίου, ὥσπερ ἐν τῇ τῶν νομισμάτων ἀποδόσει
30 —καὶ γὰρ ἐνταῦθα περὶ τούτων ἡ ἀμφισβήτησις· ὁ μὲν γὰρ ἀξιοῖ πῶς τότ᾽ ἦν, ὁ δὲ πῶς νῦν, ἂν μὴ διείπωνται.

Ἡ μὲν οὖν πολιτικὴ βλέπει εἰς τὴν ὁμολογίαν καὶ εἰς τὸ πρᾶγμα, ἡ δ᾽ ἠθικὴ εἰς τὴν προαίρεσιν· ὥστε καὶ δίκαιον τοῦτο μᾶλλόν ἐστι, καὶ δικαιοσύνη φιλική. αἴτιον δὲ τοῦ μάχεσθαι διότι καλλίων
35 μὲν ἡ ἠθικὴ φιλία ἀναγκαιοτέρα δὲ ἡ χρησίμη· οἱ δ᾽ ἄρχονται μὲν ὡς ἠθικοὶ φίλοι καὶ δι᾽ ἀρετὴν ὄντες, ὅταν δ᾽ ἀντικρούσῃ τι τῶν ἰδίων, δῆλοι γίνονται ὅτι ἕτεροι ἦσαν. ἐκ περιουσίας γὰρ διώ-
1243 b κουσιν οἱ πολλοὶ τὸ καλόν, διὸ καὶ τὴν καλλίω φιλίαν. ὥστε φανερὸν πῶς διαιρετέον περὶ τούτων. εἰ μὲν γὰρ ἠθικοὶ φίλοι, εἰς τὴν προαίρεσιν. βλεπτέον εἰ ἴση, καὶ οὐθὲν ἄλλο ἀξιωτέον θατέρῳ παρὰ θατέρου· εἰ δ᾽ ὡς χρήσιμοι καὶ πολιτικοί,
5 ὡς ἂν ἐλυσιτέλει ὁμολογοῦσιν. ἂν δ᾽ ὁ μὲν φῇ ὧδε ὁ δ᾽ ἐκείνως, οὐ καλὸν, ἀντιποιῆσαι δέον, τοὺς καλοὺς λέγειν λόγους, ὁμοίως δὲ καὶ

llo para el dador y no para él mismo. A veces empero el beneficiario invierte la posición aduciendo lo poco que ha ganado, mientras que el otro insiste en lo mucho que le costó el servicio, como si, digamos, uno benefició al otro con el equivalente de una dracma, pero afrontando un peligro, uno encarece la magnitud del riesgo, y el otro la del dinero; o en otro ejemplo, como cuando al pagar una deuda (porque también sobre esto se discute) y a menos que se haya estipulado otra cosa en el contrato, uno reclama la moneda en el valor que tuvo cuando se hizo el préstamo, mientras que el otro quiere pagar según la cotización del día.

La amistad cívica, en suma, mira al acuerdo y a la cosa, y la amistad moral, en cambio, a la intención, por lo que lo último es más justo, por ser una justicia amistosa. La causa del litigio en estos casos está en que la amistad moral es más noble, pero la amistad utilitaria es más necesaria; ahora bien, los hombres empiezan siendo amigos con amistad moral y por la virtud, pero tan pronto como se interpone el interés particular de cualquiera de ellos, se ve claro que no son lo que creían ser. Sólo cuando nadan en dinero persiguen los más la belleza moral, y por consiguiente la más bella amistad, por lo que es manifiesto en qué forma han de resolverse estos casos. Si son amigos en sentido moral hay que ver si sus intenciones son iguales, en cuyo caso ninguno de los dos debe reclamar más del otro. Si por el contrario son amigos con amistad utilitaria o cívica, hemos de considerar qué clase de acuerdo podrá serles provechoso. Pero si uno dice que son amigos de este modo y el otro que del otro, no está bien, cuando llega el momento de la retribución, limitarse a decir bellas palabras, y lo mismo en el

1243 b
ἐπὶ θατέρου· ἀλλ' ἐπειδὴ οὐ διείποντο ὡς ἠθικῶς, δεῖ κρίνειν τινά, μηδ' ὑποκρινόμενον μηδέτερον αὐτῶν ἐξαπατᾶν· ὥστε δεῖ στέργειν ἑκάτερον τὴν
10 τύχην. ὅτι δ' ἐστὶν ἡ ἠθικὴ κατὰ προαίρεσιν δῆλον, ἐπεὶ κἂν εἰ μεγάλα παθὼν μὴ ἀποδῴη δι' ἀδυναμίαν ἀλλ' ὅσ' ἐδύνατο, καλῶς· καὶ γὰρ ὁ θεὸς ἀνέχεται κατὰ δύναμιν λαμβάνων τὰς θυσίας. ἀλλὰ τῷ πωλοῦντι οὐχ ἱκανῶς ἕξει ἂν μὴ φήσῃ δύνασθαι πλέον δοῦναι, οὐδὲ τῷ δανείσαντι.

15 Πολλὰ ἐγκλήματα γίνεται ἐν ταῖς φιλίαις ταῖς μὴ κατ' εὐθυωρίαν, καὶ τὸ δίκαιον ἰδεῖν οὐ ῥᾴδιον· χαλεπὸν γὰρ μετρῆσαι ἑνὶ τῷδε τὰ μὴ κατ' εὐθυωρίαν· οἷον συμβαίνει ἐπὶ τῶν ἐρωτικῶν, ὁ μὲν γὰρ διώκει ὡς τὸν ἡδὺν ἐπὶ τὸ συζῆν, ὁ δ' ἐκεῖνον ἐνίοτε ὡς χρήσιμον, ὅταν δὲ παύσηται τοῦ
20 ἐρᾶν, ἄλλου γενομένου ἄλλος γίνεται, καὶ τότε λογίζονται τί ἀντὶ τίνος, καὶ ὡς Πύθων καὶ Παμμένης διεφέροντο, καὶ ὅλως διδάσκαλος καὶ μαθητής (ἐπιστήμη γὰρ καὶ χρήματα οὐχ ἑνὶ μετρεῖται), καὶ ὡς Ἡρόδικος ὁ ἰατρὸς πρὸς τὸν ἀποδιδόντα μικρὸν τὸν μισθόν, καὶ ὡς ὁ κιθαρῳδὸς
25 καὶ ὁ βασιλεύς. ὁ μὲν γὰρ ὡς ἡδεῖ ὁ δ' ὡς

otro caso. Si en el contrato no se ha declarado nada a este respecto, con la especie de que se trataba de una amistad moral, alguien tendrá que juzgar, a fin de que ninguno de los dos engañe al otro con falsos subterfugios, sino que cada uno deberá contentarse con su suerte. Pero es claro que la amistad moral es cosa de intención, pues si alguno, después de haber recibido grandes beneficios no corresponde a ellos por falta de medios y hace lo que puede, está bien, porque Dios mismo acepta recibir sacrificios proporcionados a nuestras capacidades. Un vendedor, sin embargo, no estará satisfecho si alguien le dice que no puede pagar más, como tampoco un prestamista.

Numerosas recriminaciones nacen de las amistades no basadas en una reciprocidad directa y no es fácil ver dónde está la justicia y es difícil medir con un criterio único lo que no va según la línea recta. Es lo que pasa en asuntos amorosos, en que uno persigue al otro como una persona agradable para vivir con ella, mientras que ésta procura al otro como persona útil, y cuando el amante deja de amar, al haberse mudado él se muda el otro, y comienzan entonces a calcular lo que han dado y recibido, y vienen a querellarse uno del otro como Pitón y Pamenes,[54] o como lo hacen generalmente el maestro y el discípulo (porque no hay una medida común al saber y al dinero), o como Heródico[55] el médico con el paciente que le pagaba un menguado honorario, o como fue el caso del citarista y el rey. Asocióse el rey con el citarista[56] por

1243 b
χρησίμῳ ὡμίλει· ὁ δ', ἐπειδὴ ἔδει ἀποδιδόναι, αὐτὸν αὐτὸν ὡς ἡδὺν ἐποίησεν, καὶ ἔφη, ὥσπερ ἐκεῖνον ᾄσαντα εὐφρᾶναι, οὕτω καὶ αὐτὸς ὑποσχόμενος ἐκείνῳ. ὅμως δὲ φανερὸν καὶ ἐνταῦθα πῶς γνωριστέον· ἑνὶ γὰρ μετρητέον καὶ ἐνταῦθ', ἀλλ' οὐκ ἀρίθμῳ ἀλλὰ λόγῳ. τῷ ἀνάλογον
30 γὰρ μετρητέον, ὥσπερ καὶ ἡ πολιτικὴ μετρεῖται κοινωνία· πῶς γὰρ κοινωνήσει γεωργῷ σκυτοτόμος, εἰ μὴ τῷ ἀνάλογον ἰσασθήσεται τὰ ἔργα; ταῖς δὴ μὴ κατ' εὐθυωρίαν τὸ ἀνάλογον μέτρον, οἷον εἰ ὁ μὲν σοφίαν δοῦναι ἐγκαλεῖ, ὁ δ' ἐκείνῳ ἀργύριον, τί σοφία πρὸς τὸ πλούσιον εἶναι;
35 εἶτα τί δοθὲν πρὸς ἑκάτερον; εἰ γὰρ ὁ μὲν τοῦ ἐλάττονος ἥμισυ ἔδωκεν, ὁ δὲ τοῦ μείζονος μὴ πολλοστὸν μέρος, δῆλον ὅτι οὗτος ἀδικεῖ. ἔστι δὲ κἀνταῦθα ἐν ἀρχῇ ἀμφισβήτησις, ἂν φῇ ὁ μὲν ὡς χρησίμους συνελθεῖν αὐτούς, ὁ δὲ μή, ἀλλ' ὡς κατ' ἄλλην τινὰ φιλίαν.

1244 a
XI. Περὶ δὲ τοῦ ἀγαθοῦ καὶ κατ' ἀρετὴν φίλου, σκεπτέον πότερον δεῖ ἐκείνῳ τὰ χρήσιμα ὑπηρετεῖν καὶ βοηθεῖν ἢ τῷ ἀντιποιεῖν τὰ ἴσα δυναμένῳ. τοῦτο δὲ τὸ αὐτὸ πρόβλημά ἐστι, πότερον τὸν φίλον
5 ἢ τὸν σπουδαῖον εὖ ποιητέον μᾶλλον. ἂν μὲν γὰρ φίλος καὶ σπουδαῖος, ἴσως οὐ λίαν χαλεπόν,

serle agradable, y el citarista con el rey por serle útil; y cuando le llegó al rey el tiempo de pagar, declaró que él era también de condición agradable, y que así como el citarista le había dado placer con sus cantos, así también había hecho otro tanto con el citarista por lo que le había prometido. Está claro, sin embargo, lo que aquí debemos decidir, o sea que debemos servirnos de una norma, pero no numéricamente una, sino proporcionalmente, como se hace también en la comunidad política. ¿Cómo, en efecto, podría haber un vínculo comunitario entre un agricultor y un zapatero, de no ser que sus productos se igualen por medio de una proporción? La medida, por consiguiente, en las comunidades no directamente reciprocantes es la proporción, como si, por ejemplo, una parte se queja de haber dado sabiduría, y la otra de haberle dado a la primera dinero, habrá que examinar qué proporción hay entre la sabiduría y la riqueza, y en seguida lo que se ha dado a cada uno. Porque si una parte ha dado la mitad de una cantidad pequeña, mientras que la otra no ha dado ni una porción pequeña de una cantidad mayor, es claro que este último está cometiendo injusticia. Por lo cual hay aquí una ambigüedad de origen, si uno afirma que convinieron sobre una base utilitaria, y el otro lo niega, y dice que fue según otro tipo de amistad.

XI. En lo que toca al hombre bueno y amigo por su virtud, hemos de considerar si hay que prestarle servicios útiles y venirle en ayuda, o no más bien al que es capaz de corresponderle en igual medida. Es el mismo problema que el de saber si debe uno beneficiar a un amigo antes que a un hombre virtuoso. Si el amigo es también virtuoso, la cuestión no ofrece posiblemente mayor difi-

1244 a ἂν μή τις τὸ μὲν αὐξήσῃ τὸ δὲ ταπεινώσῃ, φίλον μὲν σφόδρα εὖ ποιῶν, ἐπιεικῆ δὲ ἠρέμα. εἰ δὲ μή, πολλὰ προβλήματα γίνεται, οἷον εἰ ὁ μὲν ἦν οὐκ ἔσται δέ, ὁ δὲ ἔσται οὔπω δέ, ἢ ὁ μὲν ἐγένετο ἔστι 10 δ' οὔ, ὁ δ' ἔστιν οὐκ ἦν δὲ οὐδὲ ἔσται. ἀλλ' ἐκεῖνο ἐργωδέστερον. μὴ γάρ τι λέγει Εὐριπίδης ποιήσας

> λόγων δίκαιον μισθὸν ἂν λόγους φέροις,
> ἔργον δ' ἐκεῖνος ἔργον ὃς παρέσχετο·

καὶ οὐ πάντα δεῖ τῷ πατρί, ἀλλ' ἔστιν ἄλλ' ἃ δεῖ τῇ μητρί, καίτοι βελτίων ὁ πατήρ· οὐδὲ γὰρ τῷ 15 Διὶ πάντα θύεται, οὐδ' ἔχει πάσας τὰς τιμὰς ἀλλὰ τινάς. ἴσως οὖν ἔστιν ἃ δεῖ τῷ χρησίμῳ, ἄλλα δὲ τῷ ἀγαθῷ· οἷον οὐκ εἰ σῖτον δίδωσι καὶ τἀναγκαῖα, καὶ συζῆν τούτῳ δεῖ· οὐδ' ᾧ τοίνυν τὸ συζῆν, τούτῳ ἃ μὴ οὗτος δίδωσιν ἀλλ' ὁ χρήσιμος· ἀλλ' οἱ τοῦτο ποιοῦντες [τούτῳ] πάντα τῷ ἐρωμένῳ διδόασιν οὐ δέον, οὐδενός εἰσιν ἄξιοι.

20 Καὶ οἱ ἐν τοῖς λόγοις ὅροι τῆς φιλίας πάντες μέν πώς εἰσι φιλίας, ἀλλ' οὐ τῆς αὐτῆς. τῷ μὲν γὰρ χρησίμῳ τὸ βούλεσθαι τἀκείνῳ ἀγαθά, καὶ τῷ εὖ ποιήσαντι, καὶ τῷ ὁποίῳ δή (οὐ γὰρ ἐπισημαίνει οὗτος ὁ ὁρισμὸς τῆς φιλίας), ἄλλῳ δὲ

cultad, con tal que no se exagere un aspecto con detrimento del otro, dándole mucho como amigo y moderadamente como hombre de bien. Pero en otros casos surgen muchos problemas, como si uno ha sido amigo, pero no va a serlo más, y el otro no lo es aún, pero va a serlo, o bien si uno fue, pero no lo es ya, y el otro lo es, pero no fue ni va a serlo. Con todo, el primer problema es más laborioso, y posiblemente Eurípides está en lo cierto cuando escribe:

> "Las palabras son la justa retribución de las palabras, pero el que te ha dado una obra tendrá una obra." [57]

Ni nadie tiene por qué darlo todo a su padre, sino que hay otras cosas que deben darse a la madre, aun cuando sea superior el padre, porque ni a Zeus sacrificamos todo, ni tiene él todos los honores, sino algunos particulares. Quizá, pues, hay ciertos servicios que deben prestarse al amigo útil, y otros al amigo bueno. Si, por ejemplo, un amigo te da alimentos y lo necesario, no estás obligado a vivir con él, y consiguientemente tampoco estás obligado a dar al amigo con quien vives lo que no has recibido de él, sino de un amigo útil, y aquellos que obrando así dan todo al objeto de su amor sin que éste lo merezca, son gente despreciable.

Las definiciones de amistad que hemos dado en nuestros razonamientos, pertenecen todas en algún sentido a la amistad, aunque no a la misma clase de amistad. Al amigo útil se aplica el querer lo que es bueno para él, así como al benefactor y a un amigo de cualquier clase, porque esta definición no es distintiva de ninguna especie de amistad. A un tipo de amigo, en efecto, se aplica el

1244 a
25 τὸ εἶναι καὶ ἄλλῳ τὸ συζῆν, τῷ δὲ καθ' ἡδονὴν τὸ συναλγεῖν καὶ συγχαίρειν. πάντες δ' οὗτοι οἱ ὅροι κατὰ φιλίαν μὲν λέγονταί τινα, οὐ πρὸς μίαν δ' οὐδείς. διὸ πολλοί εἰσι, καὶ ἕκαστος μιᾶς εἶναι δοκεῖ φιλίας, οὐκ ὤν, οἷον ἡ τοῦ εἶναι προαίρεσις· καὶ γὰρ ὁ καθ' ὑπεροχὴν καὶ ποιήσας εὖ βούλεται τῷ ἔργῳ τῷ αὐτοῦ ὑπάρχειν (καὶ τῷ
30 δόντι τὸ εἶναι δεῖ καὶ ἀνταποδιδόναι), ἀλλὰ συζῆν οὐ τούτῳ ἀλλὰ τῷ ἡδεῖ.

Ἀδικοῦσιν οἱ φίλοι ἔνιοι ἀλλήλους, τὰ γὰρ πράγματα μᾶλλον, ἀλλ' οὐ φιλοῦσι τὸν ἔχοντα· διὸ φίλοι κἀκείνῳ (οἷον διότι ἡδὺς τὸν οἶνον εἵλετο καὶ ὅτι χρήσιμος τὸν πλοῦτον εἵλετο), χρησιμώτερος γάρ. διὸ δὴ ἀγανακτεῖ, ὥσπερ ἂν εἰ
35 μᾶλλον εἵλοντο ἀντὶ ἥττονος· οἱ δ' ἐγκαλοῦσιν, ἐκεῖνον γὰρ νῦν ζητοῦσι τὸν ἀγαθόν, πρότερον ζητήσαντες τὸν ἡδὺν ἢ τὸν χρήσιμον.

1244 b XII. Σκεπτέον δὲ καὶ περὶ αὐταρκείας καὶ φιλίας, πῶς ἔχουσι πρὸς τὰς ἀλλήλων δυνάμεις. ἀπορήσειε γὰρ ἄν τις πότερον, εἴ τις εἴη κατὰ πάντα αὐτάρκης, ἔσται τούτῳ φίλος, ἢ κατ' ἔνδειαν ζητεῖται φίλος καὶ ἔσται ἀγαθὸς αὐτ-
5 αρκέστατος. εἰ ὁ μετ' ἀρετῆς βίος εὐδαίμων, τί ἂν δέοι φίλου; οὔτε γὰρ τῶν χρησίμων δεῖσθαι αὐτάρκους, οὔτε τῶν εὐφρανούντων οὔτε τοῦ

desear su existencia, y a otro su convivencia, y al otro, al amigo por placer, el compartir sus penas y alegrías. Ahora bien, todos estos rasgos definitorios predícanse de cierto tipo de amistad, pero no de la amistad como de una entidad singular. Por lo cual son muchas estas definiciones y cada una de ellas parece pertenecer a una amistad única, como por ejemplo el propósito de mantener la existencia del amigo. El superior y el bienhechor, en efecto, lo que desean es la existencia de su propia obra (como también la deseamos a quien nos ha dado el ser y a quien debemos una justa retribución) pero no por esto desean convivir con este amigo (el beneficiado) sino con el que lo es por placer.

Algunos amigos agrávianse recíprocamente porque aman las cosas antes que al poseedor de ellas, y bajo este aspecto son amigos de aquél, como quien escoge su vino por ser agradable, y la riqueza por útil, porque la riqueza es más útil que su poseedor. Por lo cual el poseedor entra en cólera, como si el otro hubiera preferido su riqueza antes que a él mismo, teniéndolo por algo inferior. Los otros por su parte quéjanse igualmente, porque ahora tratan de ver en el amigo al hombre de bien, cuando lo que buscaron primero fue el amigo agradable o útil.

XII. Hemos de considerar en seguida la autosuficiencia y la amistad, así como las relaciones recíprocas entre sus respectivas virtualidades. Suscítase ante todo la cuestión de si una persona en todo autosuficiente podrá tener algún amigo, o si, por el contrario, si sólo en la insuficiencia se busca un amigo, y si el hombre de bien no será el más autosuficiente. Ahora bien, si la vida que va unida a la virtud es la vida feliz, ¿para qué le hará falta un amigo? No es propio del hombre autosuficiente, en efecto, el tener necesidad de amigos útiles o de amigos que le alegren o le hagan

1244 b

συζῆν, αὐτὸς γὰρ αὑτῷ ἱκανὸς συνεῖναι. μάλιστα δὲ τοῦτο φανερὸν ἐπὶ θεοῦ: δῆλον γὰρ ὡς οὐδενὸς προσδεόμενος οὐδὲ φίλου δεήσεται, οὐδ' ἔσται
10 αὐτῷ εἴ γε μηθὲν δέοιτό του. ὥστε καὶ ἄνθρωπος ὁ εὐδαιμονέστατος ἥκιστα δεήσεται φίλου, ἀλλ' ᾗ καθ' ὅσον ἀδύνατον εἶναι αὐτάρκη. ἀνάγκη ἄρα ἐλαχίστους εἶναι φίλους τῷ ἄριστα ζῶντι, καὶ ἀεὶ ἐλάττους γίνεσθαι, καὶ μὴ σπουδάζειν ὅπως ὦσι φίλοι, ἀλλ' ὀλιγωρεῖν μὴ μόνον τῶν χρησίμων
15 ἀλλὰ καὶ τῶν εἰς τὸ συζῆν αἱρετῶν. ἀλλὰ μὴν καὶ τότε φανερὸν ἂν εἶναι δόξειεν ὡς οὐ χρήσεως ἕνεκα ὁ φίλος οὐδ' ὠφελείας, ἀλλ' ὁ δι' ἀρετὴν φίλος μόνος. ὅταν γὰρ μηθενὸς ἐνδεεῖς ὦμεν, τότε τοὺς συναπολαυσομένους ζητοῦμεν πάντες, καὶ τοὺς εὖ πεισομένους μᾶλλον ἢ τοὺς ποιήσοντας·
20 ἀμείνω δ' ἔχομεν κρίσιν αὐτάρκεις ὄντες ἢ μετ' ἐνδείας, μάλιστά τε τῶν συζῆν ἀξίων δεόμεθα φίλων.

Περὶ δὲ τῆς ἀπορίας ταύτης σκεπτέον μή ποτε τὸ μέν τι λέγεται καλῶς τὸ δὲ λανθάνει διὰ τὴν παραβολήν. δῆλον δὲ λαβοῦσι τί τὸ ζῆν τὸ κατ' ἐνέργειαν καὶ ὡς τέλος. φανερὸν οὖν ὅτι τὸ
25 αἰσθάνεσθαι καὶ τὸ γνωρίζειν, ὥστε καὶ τὸ συζῆν τὸ συναισθάνεσθαι καὶ τὸ συγγνωρίζειν ἐστίν. ἔστι δὲ αὐτὸ τὸ αἰσθάνεσθαι καὶ αὐτὸ τὸ γνωρίζειν αἱρετώτατον ἑκάστῳ (καὶ διὰ τοῦτο τοῦ ζῆν πᾶσιν ἔμφυτος ἡ ὄρεξις, τὸ γὰρ ζῆν δεῖ τιθέναι

compañía, siendo él suficiente compañía para sí mismo. Manifiesto es esto sobre todo en el caso de Dios, porque es claro que como no necesita de nada, no necesitará tampoco de un amigo, ni tendrá ningún amigo por no tener necesidad de nada. El hombre más feliz, por su parte, no tendrá en absoluto necesidad de amigos, a no ser en lo que le es imposible ser autosuficiente. De necesidad, por tanto, el que vive la mejor de las vidas tendrá poquísimos amigos, y en número que deviene constantemente decreciente, y no se afana por tener amigos, antes tiene en poco no sólo a los amigos útiles, sino también a aquellos que son elegibles por su compañía. Pero lo que este caso parece poner en evidencia es que el amigo no lo es por la utilidad o el provecho, sino que el único amigo es el que lo es por la virtud. Pues cuando no tenemos necesidad de nada, todavía entonces buscamos a copartícipes de nuestros goces, y a beneficiarios antes que a bienhechores, y tenemos de ellos un juicio mejor cuando nos sentimos autosuficientes que cuando nos sentimos necesitados, y hemos menester sobre todo de amigos dignos de compartir nuestra vida.

Ahora bien, acerca de esta cuestión hemos de considerar si no obstante habernos expresado razonablemente, algo habrá podido escapársenos a causa de la comparación. El punto podrá aclararse si aprehendemos lo que es la vida como acto y como fin. Es manifiesto, pues, que la vida es percepción y conocimiento, por lo que la vida en común será percepción y conocimiento en común. Ahora bien, la percepción y el conocimiento son para cada uno las cosas más deseables, y por esto el apetito de vivir es innato en todos, ya que el vivir debemos postularlo como una forma de conocimiento. Si,

1244 b

γνῶσίν τινα). εἰ οὖν τις ἀποτέμοι καὶ ποιήσειε
30 τὸ γινώσκειν αὐτὸ καθ' αὑτὸ καὶ τὸ μή (ἀλλὰ
τοῦτο μὲν λανθάνει ὥσπερ ἐν τῷ λόγῳ γέγραπται,
τῷ μέντοι πράγματι ἔστι μὴ λανθάνειν), οὐθὲν
ἂν διαφέροι ἢ τὸ γινώσκειν ἄλλον ἀνθ' αὑτοῦ· τὸ
δ' ὅμοιον τῷ ζῆν ἀνθ' αὑτοῦ ἄλλον, εὐλόγως δὲ
τὸ ἑαυτοῦ αἰσθάνεσθαι καὶ γνωρίζειν αἱρετώτερον.
35 δεῖ γὰρ ἅμα συνθεῖναι δύο ἐν τῷ λόγῳ, ὅτι τε τὸ
ζῆν αἱρετὸν καὶ ὅτι τὸ ἀγαθόν, καὶ ἐκ τούτων
1245 a ὅτι τὸ αὐτοῖς ὑπάρχειν τὴν τοιαύτην φύσιν. εἰ
οὖν ἐστὶν ἀεὶ τῆς τοιαύτης συστοιχίας ἡ ἑτέρα
ἐν τῇ τοῦ αἱρετοῦ τάξει, καὶ τὸ γνωστὸν καὶ τὸ
αἰσθητόν ἐστιν ὡς ὅλως εἰπεῖν τῷ κοινωνεῖν τῆς
ὡρισμένης φύσεως, ὥστε τὸ αὑτοῦ βούλεσθαι
5 αἰσθάνεσθαι τὸ αὐτὸν εἶναι τοιονδὶ βούλεσθαι
ἐστίν, ἐπεὶ οὖν οὐ κατ' αὐτούς ἐσμεν ἕκαστον
τούτων ἀλλὰ κατὰ μετάληψιν τῶν δυνάμεων ἐν
τῷ αἰσθάνεσθαι ἢ γνωρίζειν (αἰσθανόμενος γὰρ
αἰσθητὸς γίνεται τούτῳ καὶ ταύτῃ καὶ κατὰ
τοῦτο καθ' ὃ πρότερον αἰσθάνεται καὶ ᾗ καὶ οὗ,
γνωστὸς δὲ γινώσκων)—ὥστε διὰ τοῦτο καὶ ζῆν
10 ἀεὶ βούλεται ὅτι βούλεται ἀεὶ γνωρίζειν, τοῦτο δὲ
ὅτι αὐτὸς εἶναι τὸ γνωστόν. τὸ δὴ συζῆν αἱρεῖσθαι
δόξειε μὲν ἂν εἶναι σκοπουμένοις πως εὔηθες—

pues, tomásemos las cosas en abstracto para establecer el conocimiento puro y su negación (lo cual puede pasar inobservado, según quedó escrito en nuestro discurso, pero en la experiencia no pasa desapercibido), no habría ninguna diferencia entonces entre el conocimiento en abstracto y el conocer de otra persona en lugar de uno mismo, algo semejante a la vida de otro en lugar de uno mismo, pero es natural que la propia percepción y conocimiento sean más deseables. Dos cosas, en efecto, hay que considerar conjuntamente: que la vida es deseable y que lo es el bien, y que, por consecuencia, es deseable para nosotros el que nos pertenezca una naturaleza de esta condición. Si, pues, del par de series coordinadas un elemento está siempre en el orden de lo que es deseable, y lo conocido y lo percibido es, hablando en general, algo que participa de una naturaleza determinada, de suerte que el deseo de percibir por sí mismo es tanto como desear ser uno mismo de un tipo determinado, y puesto que no somos cada una de estas cosas en nosotros mismos, sino sólo por participación de aquellas virtualidades en el percibir y en el conocer (pues al percibir resulta uno mismo percibido del modo y bajo el aspecto en que previamente percibimos, por donde el cognoscente deviene conocido) síguese que, debido a ello, desea uno vivir siempre porque siempre desea conocer, y así es porque desea uno mismo ser el objeto conocido. Elegir el vivir con otros podría parecer, desde algún punto de vista,

1245 a (ἐπὶ τῶν κοινῶν πρῶτον καὶ τοῖς ἄλλοις ζῴοις, οἷον τοῦ συνεσθίειν ἢ τοῦ συμπίνειν· τί γὰρ διαφέρει τὸ πλησίον οὖσι ταῦτα συμβαίνειν ἢ χωρὶς
15 ἂν ἀφέλῃς τὸν λόγον; ἀλλὰ μὴν καὶ τοῦ λόγου κοινωνεῖν τοῦ τυχόντος ἕτερον τοιοῦτον, ἅμα τ' οὔτε διδάσκειν οὔτε μανθάνειν τοῖς αὐταρκέσι φίλοις οἷόν τε, μανθάνων μὲν γὰρ αὐτὸς οὐκ ἔχει ὡς δεῖ, διδάσκοντος δ' ὁ φίλος, ἡ δ' ὁμοιότης φιλία)—ἀλλὰ μὴν φαίνεταί γε ὅτι καὶ πάντες
20 ἥδιον τῶν ἀγαθῶν μετὰ τῶν φίλων κοινωνοῦμεν, καθ' ὅσον ἐπιβάλλει ἑκάστῳ καὶ οὗ δύναται ἀρίστου, ἀλλὰ τούτων τῷ μὲν ἡδονῆς σωματικῆς τῷ δὲ θεωρίας μουσικῆς τῷ δὲ φιλοσοφίας· καὶ τὸ ἅμα δὴ εἶναι τῷ φίλῳ (διό φησι 'μόχθος οἱ τηλοῦ φίλοι'), ὥστ' οὐ δεῖ γενέσθαι ἀπ' ἀλλήλων
25 τούτου γινομένου. ὅθεν καὶ ὁ ἔρως δοκεῖ φιλίᾳ ὅμοιον εἶναι· τοῦ γὰρ συζῆν ὀρέγεται ὁ ἐρῶν, ἀλλ' οὐχ ᾗ μάλιστα δεῖ, ἀλλὰ κατ' αἴσθησιν.

Ὁ μὲν τοίνυν λόγος ἐκεῖνά φησι διαπορῶν, τὸ δ' ἔργον οὕτω φαίνεται γινόμενον, ὥστε δῆλον ὅτι παρακρούεταί πως ἡμᾶς ὁ διαπορῶν. σκεπτέον οὖν ἐντεῦθεν τἀληθές· ὁ γὰρ φίλος βούλεται εἶναι,
30 ὥσπερ ἡ παροιμία φησίν, 'ἄλλος Ἡρακλῆς,' ἄλλος

necio, ante todo por lo que el hombre tiene de común con los demás animales, como el comer juntos o el beber juntos, porque ¿qué diferencia puede haber en que todo esto ocurra estando juntos o estando separados, si prescindimos del habla? Pero incluso el participar en una conversación que sea meramente casual es algo análogo. Tratándose además de amigos que son autosuficientes, no les es posible ni enseñar ni aprender, porque el que aprende no responde a su condición, y el que enseña no tiene por amigo al discípulo, ya que la amistad es igualdad. Y sin embargo, por lo que parece, para todos nosotros es más placentero el compartir las cosas buenas con los amigos en la medida que corresponde a cada uno, y por cierto el mayor bien posible. A uno le tocará compartir el placer corporal, a otro la contemplación artística, a otro la filosofía, así que hay que estar con el amigo. De ahí el dicho: "los amigos distantes son una carga", de suerte que no conviene separarse cuando ha surgido la amistad. De lo que se sigue que el amor es semejante a la amistad, porque el amante desea vivir con el amado, sólo que no de la manera más adecuada, sino a merced de los sentidos.

El argumento, pues, suscita dificultades en lo que afirma, pero los hechos parecen verificarse de modo tal que, con toda evidencia, el cuestionante está de algún modo apartándonos del camino recto. Indaguemos, por tanto, la verdad a partir de lo siguiente. El amigo quiere ser, como dice el proverbio, "otro Hércules", otro yo. La

1245 a αὐτός· διέσπασται δέ, καὶ χαλεπὸν πάντα ἐφ' ἑνὸς γενέσθαι, ἀλλὰ κατὰ μὲν τὴν φύσιν ὁ συγγενέστατον, κατὰ δὲ τὸ σῶμα ὅμοιος ἕτερος, ἄλλος δὲ κατὰ τὴν ψυχήν, καὶ τούτων κατὰ μόριον ἕτερος ἕτερον. ἀλλ' οὐθέν γε ἧττον βούλεται ὥσπερ
35 αὐτὸς διαιρετὸς εἶναι ὁ φίλος. τὸ οὖν τοῦ φίλου αἰσθάνεσθαι ⟨καὶ τὸ τοῦ φίλου γνωρίζειν⟩ τὸ αὑτοῦ πως ἀνάγκη αἰσθάνεσθαι εἶναι καὶ τὸ αὑτόν πως γνωρίζειν. ὥστε καὶ τὰ φορτικὰ μὲν συνήδεσθαι καὶ συζῆν τῷ φίλῳ ἡδὺ εὐλόγως (συμβαίνει γὰρ ἐκείνου ἅμα αἴσθησις ἀεί), μᾶλλον δὲ τὰς θειοτέρας
1245 b ἡδονάς· αἴτιον δ' ὅτι ἀεὶ ἥδιον ἑαυτὸν θεωρεῖν ἐν τῷ βελτίονι ἀγαθῷ, τοῦτο δ' ἐστὶν ὁτὲ μὲν πάθος, ὁτὲ δὲ πρᾶξις, ὁτὲ δὲ ἕτερόν τι. εἰ δ' αὐτὸν εὖ ζῆν καὶ οὕτω καὶ τὸν φίλον, ἐν δὲ τῷ συζῆν συνεργεῖν, ἡ κοινωνία τῶν ἐν τέλει μάλιστά γε. διὸ δεῖ
5 συνθεωρεῖν καὶ συνευωχεῖσθαι, οὐ τὰ διὰ τροφὴν καὶ τὰ ἀναγκαῖα (αἱ τοιαῦται γὰρ κοινωνίαι οὐχ ὁμιλίαι δοκοῦσιν εἶναι ἀλλ' ἀπολαύσεις), ἀλλ' ἕκαστος οὗ δύναται τυγχάνειν τέλους, ἐν τούτῳ βούλεται συζῆν, εἰ δὲ μή, καὶ ποιεῖν εὖ καὶ πάσχειν ὑπὸ τῶν φίλων αἱροῦνται μάλιστα. ὅτι μὲν τοίνυν
10 καὶ δεῖ συζῆν, καὶ ὅτι μάλιστα βούλονται πάντες, καὶ ὅτι ὁ εὐδαιμονέστατος καὶ ἄριστος μάλιστα τοιοῦτος, φανερόν. ὅτι δὲ κατὰ τὸν λόγον οὐκ ἐφαίνετο, καὶ τοῦτ' εὐλόγως συνέβαινε, λέγοντος

separación, con todo, existe, por lo que es difícil reducirlo todo a la unidad. Aunque la similitud que lo es por naturaleza es la más estrecha, de hecho hay quien se parece a su amigo en el cuerpo, otro en el alma, otro aún en alguna parte del cuerpo o del alma, y otro en otra. Con todo ello, sin embargo, un amigo sigue significando algo así como un yo separado. Percibir y conocer a un amigo, por consiguiente, es necesariamente y en cierto sentido percibirse y conocerse de algún modo a sí mismo. Compartir, por consiguiente, hasta placeres vulgares y la vida en común con un amigo, son actos naturalmente de placer igualmente compartido (por conllevar siempre y simultáneamente la percepción del amigo) pero más aún lo será el compartir placeres más divinos. La causa de ello está en que es siempre más placentero contemplarse a sí mismo en un bien superior, lo cual es unas veces una pasión, otras una acción y otras otra cosa. Pero si es placentero el vivir uno bien, así como el amigo, y toda vez que convivir es colaborar, su asociación recaerá eminentemente en las cosas incluidas en el fin. De ahí que debamos contemplar juntos y regocijarnos en común, no en el alimento o en los placeres necesarios, porque semejantes reuniones no parecen constituir verdaderas asociaciones, sino simples goces. Cada uno, en efecto, desea convivir con sus amigos en el fin que es capaz de alcanzar, y de no ser esto posible, los hombres escogen por encima de todo el hacer bien a sus amigos y recibirlo de ellos. Es pues manifiesto que hay que vivir juntos y que así lo desean todos en grado máximo, y que es el caso sobre todo del hombre más feliz y el mejor. Aquello, sin embargo, que no nos apareció como conforme a la razón, concurrió también como algo razonable a decir verdad. La solución, en efecto, está en la confrontación de

1245 b
ἀληθῆ. κατὰ τὴν σύνθεσιν γὰρ τῆς παραβολῆς
ἀληθοῦς οὔσης ἡ λύσις ἐστίν· ὅτι γὰρ ὁ θεὸς οὐ
15 τοιοῦτος οἷος δεῖσθαι φίλου, καὶ τὸν ὅμοιον ἀξιοῖ.
καίτοι κατὰ τοῦτον τὸν λόγον οὐδὲν νοήσει ὁ
σπουδαῖος· οὐ γὰρ οὕτως ὁ θεὸς εὖ ἔχει, ἀλλὰ
βέλτιον ἢ ὥστε ἄλλο τι νοεῖν παρ' αὐτὸς αὐτόν.
αἴτιον δ' ὅτι ἡμῖν μὲν τὸ εὖ καθ' ἕτερον, ἐκείνῳ
δὲ αὐτὸς αὐτοῦ τὸ εὖ ἐστίν.

20 Καὶ τὸ ζητεῖν ἡμῖν καὶ εὔχεσθαι πολλοὺς φίλους,
ἅμα δὲ λέγειν ὡς οὐθεὶς φίλος ᾧ πολλοὶ φίλοι,
ἄμφω λέγεται ὀρθῶς. ἐνδεχόμενον γὰρ πολλοῖς
συζῆν ἅμα καὶ συναισθάνεσθαι, ὡς πλείστοις
αἱρετώτατον· ἐπεὶ δὲ χαλεπώτατον, ἐν ἐλάττοσιν
ἀνάγκη τὴν ἐνέργειαν τῆς συναισθήσεως εἶναι, ὥστ'
25 οὐ μόνον χαλεπὸν τὸ πολλοὺς κτήσασθαι (πείρας
γὰρ δεῖ , ἀλλὰ καὶ οὖσι χρήσασθαι.

Καὶ ὁτὲ μὲν ἀπεῖναι εὖ πράττοντα τὸν φιλούμενον
βουλόμεθα, ὁτὲ δὲ μετέχειν τῶν αὐτῶν. καὶ τὸ
ἅμα βούλεσθαι εἶναι φιλικόν· ἐνδεχόμενον μὲν γὰρ
ἅμα καὶ εὖ, τοῦτο πάντες αἱροῦνται· μὴ ἐνδεχό-
30 μενον δὲ ἅμα, ὥσπερ τὸν Ἡρακλῆ ἴσως ἂν ἡ
μήτηρ εἵλετο θεὸν εἶναι μᾶλλον ἢ μετ' αὐτῆς ὄντα
τῷ Εὐρυσθεῖ θητεύειν. ὁμοίως γὰρ ἂν εἴποιεν καὶ
ὃ ὁ Λάκων ἔσκωψεν, ἐπεί τις ἐκέλευσεν αὐτὸν
χειμαζόμενον ἐπικαλέσασθαι τοὺς Διοσκούρους.

uno y otro término, siendo verdadera la comparación. Del hecho de que Dios, por ser de tal naturaleza, no tenga necesidad de un amigo, postulaba el argumento de que, al serle semejante, tampoco el hombre lo necesita. De acuerdo con este razonamiento, sin embargo, el hombre virtuoso no pensará nada, ya que, en efecto, no es así como Dios es feliz, sino que su perfección consiste en no pensar nada fuera de sí mismo. Para nosotros en cambio, como lo hace ver la razón, nuestra felicidad depende de algo extraño a nosotros, mientras que para Él es Él mismo su bien.

En cuanto a buscarnos a nosotros mismos y desearnos muchos amigos, y decir al mismo tiempo que el que tiene muchos amigos no tiene ninguno, una y otra aserción son correctas. Si es posible convivir con muchos a la vez y compartir sus percepciones, lo más deseable es tener amigos en el mayor número posible, pero toda vez que esto es de lo más difícil, necesariamente esta comunidad de percepción en acto no podrá tener lugar en acto sino entre pocos, y de ahí que no sólo sea difícil hacerse de muchos amigos (a los que hay que probar) sino servirse de ellos una vez adquiridos.

A veces deseamos que la persona querida prospere lejos de nosotros, y otras que comparta nuestras experiencias. El desear estar juntos es signo de amistad, y todos escogen estar juntos y en prosperidad si esto fuere posible, pero si no fuere posible prosperar en compañía, escogeríamos lo que podría haber escogido la madre de Hércules, que su hijo fuera un dios y no que estuviera con ella, pero como siervo de Euristeo. Podría uno expresarse como lo hizo irónicamente el espartano cuando alguien le exhortó a invocar a los Dióscuros en medio de la tempestad.

1245 b

Δοκεῖ δὲ τοῦ μὲν φιλοῦντος τὸ ἀπείργειν εἶναι τῆς
35 συμμεθέξεως τῶν χαλεπῶν, τοῦ δὲ φιλουμένου τὸ
βούλεσθαι συμμετέχειν. καὶ ταῦτα ἀμφότερα συμβαίνει εὐλόγως· δεῖ γὰρ τῷ φίλῳ μηθὲν εἶναι οὕτω
λυπηρὸν ὡς ἡδὺ τὸν φίλον, δοκεῖ δὲ δεῖν αἱρεῖσθαι
μὴ τὸ αὑτοῦ. διὸ κωλύουσι συμμετέχειν· ἱκανοὶ
γὰρ αὐτοὶ κακοπαθοῦντες, ἵνα μὴ φαίνωνται τὸ
1246 a αὑτῶν σκοποῦντες καὶ αἱρεῖσθαι τὸ χαίρειν λυπουμένου τοῦ φίλου, ἔτι δὲ κουφότεροι εἶναι μὴ μόνοι
φέροντες τὰ κακά. ἐπεὶ δ' αἱρετὸν τό τ' εὖ καὶ τὸ
ἅμα, δῆλον ὅτι καὶ τὸ ἅμα εἶναι μετ' ἐλάττονος
ἀγαθοῦ αἱρετώτερόν πως ἢ χωρὶς μετὰ μείζονος.
5 ἐπεὶ δὲ ἄδηλον τὸ πόσον δύναται τὸ ἅμα, ἤδη
διαφέρονται, καὶ οἱ μὲν οἴονται τὸ μετέχειν ἅμα
πάντων φιλικόν, καὶ ὥσπερ συνδειπνεῖν ἅμα φασὶν
ἥδιον ταὐτὰ ἔχοντας· οἱ δ' ἅμα μὲν τοῦ εὖ βούλονται, ἐπειδὴ εἴ τις ὑπερβολὰς ποιήσει, ὁμολόγους
εἶναι ἅμα κακῶς πράττοντας σφόδρα ἢ εὖ
10 σφόδρα χωρίς. παραπλήσιον δὲ τούτῳ καὶ περὶ τὰς
ἀτυχίας· ὁτὲ μὲν γὰρ βουλόμεθα τοὺς φίλους ἀπεῖναι, οὐδὲ λυπεῖν ὅταν μηθὲν μέλλωσι ποιήσειν
πλέον, ὁτὲ δὲ αὐτοὺς ἥδιστον παρεῖναι. τὸ δὲ
τῆς ὑπεναντιώσεως ταύτης καὶ μάλ' εὔλογον. διὰ
γὰρ τὰ προειρημένα τοῦτο συμβαίνει, καὶ ὅτι μὲν
15 τὸ λυπούμενον ἢ ἐν φαύλῃ ὄντα ἕξει τὸν φίλον

Parece ser un signo distintivo de quien siente afecto por otro el apartarle de compartir sus dificultades, y de la persona objeto de afección el desear compartirlas. Una y otra cosa ocurren lógicamente, porque nada puede ser más penoso para un amigo que la ausencia del amigo, y nada más dulce que su presencia, y a lo que se cree, no debe escoger al amigo en función de su propio interés. De ahí que se impida a los amigos tomar parte en las aflicciones del amigo, por ser bastante el propio sufrimiento, y porque no parezca que, mirando al propio interés, se alegra el afligido con la pena del amigo, y por el alivio que conlleva el no cargar uno solo sus males.

Siendo pues, deseable así la felicidad como la compañía, está claro que de alguna manera es preferible la compañía con un bien menor a la posesión de un bien mayor en soledad. Dado, sin embargo, que no está claro el valor que tenga la vida en común, hay diferencias en este punto, pensando unos que es propio de la amistad el compartirlo todo en compañía, y dicen que es más agradable comer en compañía, aun teniendo los mismos alimentos, al paso que otros desean compartir solamente el bienestar, porque piensan que, refiriéndonos a los casos extemos, se hallan en un pie de igualdad una gran adversidad en compañía y una gran prosperidad a solas. Y algo semejante a esto ocurre con respecto a los infortunios, de los cuales queremos a veces tener ausentes a los amigos, no deseando darles pena cuando su presencia no ha de aprovecharnos, mientras que en otros casos nos es de lo más placentero su compañía. Esta contrariedad, empero, es del todo lógica, ya que acontece en razón de lo que hemos dicho con antelación, y porque ver a un amigo adolorado o en una

1246 a θεωρεῖν φεύγομεν ἁπλῶς, ὥσπερ καὶ ἡμᾶς αὐτούς, τὸ δ' ὁρᾶν τὸν φίλον ἡδὺ ὥσπερ ἄλλο τι τῶν ἡδίστων, διὰ τὴν εἰρημένην αἰτίαν, καὶ μὴν κάμνοντα εἰ αὐτός· ὥστε ὁπότερον ἂν τούτων ᾖ μᾶλλον ἡδύ,
20 ποιεῖ τὴν ῥοπὴν τοῦ βούλεσθαι παρεῖναι ἢ μή. καὶ τοῦτο ἐπὶ τῶν χειρόνων συμβαίνει καὶ διὰ τὴν αὐτὴν αἰτίαν γίνεσθαι· μάλιστα γὰρ φιλοτιμοῦνται τοὺς φίλους μὴ πράττειν εὖ μηδ' ἀπεῖναι ἂν ἀνάγκη ᾖ αὐτοῖς κακῶς. διὸ ἐνίοτε τοὺς ἐρωμένους συναποκτιννύασιν· μᾶλλον γὰρ τοῦ οἰκείου
25 αἰσθάνεσθαι κακοῦ, ὥσπερ ἄν, εἰ καὶ μεμνημένος ὅτι ποτὲ εὖ ἔπραττε, μᾶλλον ἢ εἰ ᾤετο ἀεὶ κακῶς πράττειν.

mala disposición, es algo que simplemente evitamos, como lo hacemos tratándose de nosotros mismos. Pero ver a un amigo es tan agradable como puede serlo otra cosa cualquiera de las más agradables, por la razón ya dicha, y aun verle enfermo si uno mismo está enfermo, de suerte que cualquiera de estas cosas que sea la más agradable inclinará la balanza en el sentido de desear o no la presencia del amigo. Lo cual acaece, y por el mismo motivo, en la gente de inferior valía, y por esto hacen cuestión de honor que sus amigos no prosperen y que no estén ausentes si es inevitable que ellos mismos sean presa de algún mal. De ahí que a veces los suicidas maten consigo a quienes aman, porque sienten más su propia desgracia, no de otro modo que si el hombre que se halla en la desgracia se acuerda de cuando fue próspero, será más consciente de su adversidad que si pensara haber sido siempre infeliz.

Θ

1246 a
I. Ἀπορήσειε δ' ἄν τις εἰ ἔστιν ἑκάστῳ χρήσασθαι καὶ ἐφ' ὃ πέφυκε καὶ ἄλλως, καὶ τοῦτο ᾗ αὐτὸ ἢ αὖ κατὰ συμβεβηκός· οἷον ᾗ ὀφθαλμός,
30 ἰδεῖν ἢ καὶ ἄλλως παριδεῖν διαστρέψαντα ὥστε δύο τὸ ἓν φανῆναι, αὗται μὲν δὴ χρεῖαι ἄμφω ὅτι μὲν ὀφθαλμός ἐστιν, ἦν δ' ὀφθαλμῷ ἄλλῃ δέ, κατὰ συμβεβηκός, οἷον εἰ ἦν ἀποδόσθαι ἢ φαγεῖν. ὁμοίως δὲ καὶ ἐπιστήμῃ· καὶ γὰρ ἀληθῶς καὶ ἁμαρτεῖν, οἷον ὅταν ἑκὼν μὴ ὀρθῶς γράψῃ, ὡς ἀγνοίᾳ δὴ νῦν
35 χρῆσθαι, ὥσπερ μεταστρέψασαι τὴν χεῖρα καὶ τὸν ποδα τῷ ποδί ποτε ὡς χειρὶ καὶ ταύτῃ ὡς ποδὶ χρῶνται αἱ ὀρχηστρίδες. εἰ δὴ πᾶσαι αἱ ἀρεταὶ ἐπιστῆμαι, εἴη ἂν καὶ τῇ δικαιοσύνῃ ὡς ἀδικίᾳ χρῆσθαι· ἀδικήσει ἄρα ἀπὸ δικαιοσύνης τὰ ἄδικα πράττων, ὥσπερ καὶ τὰ ἀγνοητικὰ ἀπὸ
1246 b ἐπιστήμης· εἰ δὲ τοῦτ' ἀδύνατον, φανερὸν ὅτι οὐκ

LIBRO VIII

I. Podría suscitarse la cuestión de si es posible servirse de cualquier cosa tanto para su fin natural como también de otra manera, y en este último caso si por ella misma o por accidente, como por ejemplo, si con un ojo en cuanto ojo es posible ver, o también de otro modo ver torcido por estrabismo, de manera que un objeto aparezca doble. En uno y otro caso el ojo es utilizado en cuanto ojo, pero aún es posible utilizarlo de otro modo, accidentalmente, como para venderlo o comérselo. Pues otro tanto acontece con la ciencia, que puede uno usarla con veracidad o erróneamente, como si de propósito escribe uno incorrectamente, pues entonces se estará usando el conocimiento como ignorancia, como las bailarinas que a veces intercambian las manos y los pies y utilizan los pies como manos y las manos como pies. Si, pues, todas las virtudes son ciencias, podrá uno servirse de la justicia como si fuera la injusticia, en cuyo caso el hombre se comportará injustamente obrando actos injustos como resultado de la justicia, como puede uno cometer errores de ignorante partiendo de la ciencia; pero como esto no es posible, está claro que las virtudes no son ciencias. Y si no es posible sobre la

1246 b ἂν εἶεν ἐπιστῆμαι αἱ ἀρεταί. οὐδ' εἰ μὴ ἔστιν ἀγνοεῖν ἀπὸ ἐπιστήμης ἀλλ' ἁμαρτάνειν μόνον καὶ τὰ αὐτὰ καὶ ἀπὸ ἀγνοίας ποιεῖν, οὔτι ἀπὸ δικαιοσύνης γε ὡς ἀπὸ ἀδικίας πράξει. ἀλλ' ἐπεὶ
5 φρόνησίς ἐπιστήμη καὶ ἀληθές τι, τὸ αὐτὸ ποιήσει κἀκείνη· ἐνδέχοιτο γὰρ ἂν ἀφρόνως ἀπὸ φρονήσεως καὶ ἁμαρτάνειν ταὐτὰ ἅπερ ὁ ἄφρων· εἰ δὲ ἁπλῆ ἦν ἡ ἑκάστου χρεία ᾗ ἕκαστον, κἂν φρονίμως ἔπραττον οὕτω πράττοντες. ἐπὶ μὲν οὖν ταῖς ἄλλαις ἐπιστήμαις ἄλλη κυρία ποιεῖ τὴν στροφήν·
10 αὐτῆς δὲ τῆς πασῶν κυρίας τίς; οὐ γὰρ ἔτι ἐπιστήμη γε ἢ νοῦς. ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἀρετή· χρῆται γὰρ αὐτῇ, ἡ γὰρ τοῦ ἄρχοντος ἀρετὴ τῇ τοῦ ἀρχομένου χρῆται. τίς οὖν ἐστίν; ἢ ὥσπερ λέγεται ἀκρασία ἡ κακία τοῦ ἀλόγου τῆς ψυχῆς, καί πως ἀκόλαστος ὁ ἀκρατής, ἔχων νοῦν, ἀλλ' ἤδη ἂν
15 ἰσχυρὰ ᾖ ἡ ἐπιθυμία, στρέφει καὶ λογιεῖται τἀναντία; ἢ ἔστι δῆλον ὅτι, κἂν ἐν μὲν τούτῳ ἀρετὴ ἐν δὲ τῷ λόγῳ ἄνοια ᾖ, ἑτέρᾳ μεταποιοῦνται; ὥστε ἔσται δικαιοσύνῃ τ' οὐ δικαίως χρῆσθαι καὶ κακῶς καὶ φρονήσει ἀφρόνως· ὥστε καὶ τἀναντία. ἄτοπον
20 γὰρ εἰ τὴν μὲν ἐν τῷ λογιστικῷ ἀρετὴν μοχθηρία ποτὲ ἐγγενομένη ἐν τῷ ἀλόγῳ στρέψει καὶ

base de la ciencia ser uno ignorante, sino solamente cometer errores y hacer las mismas cosas que se harían partiendo de la ignorancia, síguese que no podrá uno obrar por la justicia como lo haría por la injusticia. Pero puesto que la prudencia es una ciencia y una forma de la verdad, habrá de comportarse como la ciencia, o sea que cabe la posibilidad de que se conduzca uno de manera insensata gracias a la sensatez, y cometer los mismos errores que comete el necio. Mas si, por el contrario, el uso de cada cosa es puramente el que le es propio, en este caso el hombre al obrar de este modo estaría obrando prudentemente. En el caso de otros tipos de conocimiento, por tanto, hay una instancia eminente que determina la diversidad de las ciencias subordinadas, pero ¿cuál podría ser la ciencia que produjera lo mismo en la ciencia superior a todas? No puede serlo ni la ciencia ni el intelecto ni tampoco la virtud, ya que la sabiduría se sirve de la virtud, puesto que la virtud de la parte gobernante se sirve de la virtud de la parte gobernada. ¿Qué es, pues, lo que tenemos aquí? ¿No será también como cuando decimos que la incontinencia es un vicio de la parte irracional del alma y que el incontinente es en cierto modo un desenfrenado, en posesión del intelecto, es cierto, pero siendo tan fuerte la concupiscencia le hará dar media vuelta para llevarle a conclusiones opuestas? Con lo que está claro que si hay virtud en la parte irracional y necedad en la racional, una y otra se transforman de otra manera, de suerte que sea posible servirnos de la justicia injusta y malamente, y de la sensatez insensatamente, siendo también posibles los usos opuestos. Sería absurdo, sin embargo, que mientras que la maldad nacida en cualquier tiempo en la parte irracional del alma, pueda subvertir la virtud de la

1246 b

ποιήσει ἀγνοεῖν, ἡ δ' ἀρετὴ ἡ ἐν τῷ ἀλόγῳ ἐν τῷ λογιστικῷ ἀνοίας ἐνούσης οὐ στρέψει ταύτην καὶ ποιήσει φρονίμως κρίνειν καὶ τὰ δέοντα, καὶ πάλιν ἡ φρόνησις ἡ ἐν τῷ λογιστικῷ τὴν ἐν τῷ ἀλόγῳ ἀκολασίαν σωφρόνως πράττειν, ὅπερ δοκεῖ
25 εἶναι ἡ ἐγκράτεια. ὥστ' ἔσται καὶ ἀπὸ ἀνοίας φρονίμως. ἔστι δὲ ταῦτα ἄτοπα, ἄλλως τε καὶ ἀπὸ ἀνοίας χρῆσθαι φρονήσει φρονίμως· τοῦτο γὰρ ἐπὶ τῶν ἄλλων οὐδαμῶς ὁρῶμεν· ὥσπερ τὴν ἰατρικὴν ἢ γραμματικὴν στρέφει ἀκολασία, ἀλλ' οὐ τὴν ἄγνοιαν, ἐὰν ᾖ ἐναντία διὰ τὸ μὴ ἐνεῖναι
30 τὴν ὑπεροχήν, ἀλλὰ τὴν ἀρετὴν ὅλως μᾶλλον εἶναι πρὸς τὴν κακίαν οὕτως ἔχουσαν· καὶ γὰρ ἃ ὁ ἄδικος πάντα ὁ δίκαιος δύναται, καὶ ὅλως ἔνεστιν ἐν τῇ δυνάμει ἡ ἀδυναμία. ὥστε δῆλον ὅτι ἅμα φρόνιμοι καὶ ἀγαθοί, ἐκεῖναι δ' ἄλλου ἕξεις, καὶ ὀρθὸν τὸ Σωκρατικὸν ὅτι οὐδὲν ἰσχυρότερον φρονήσεως.
35 ἀλλ' ὅτι ἐπιστήμην ἔφη, οὐκ ὀρθῶς · ἀρετὴ γάρ ἐστι, καὶ οὐκ ἐπιστήμη ἀλλὰ γένος ἄλλο γνώσεως.

II. Ἐπεὶ δ' οὐ μόνον ἡ φρόνησις ποιεῖ τὴν εὐπραγίαν κατ' ἀρετήν, ἀλλὰ φαμὲν καὶ τοὺς εὐ-
1247 a τυχεῖς εὖ πράττειν ὡς καὶ τῆς εὐτυχίας ἐμποιούσης εὐπραγίαν κατὰ τὰ αὐτὰ τῇ ἐπιστήμῃ, σκεπτέον

parte racional y hacer al hombre ignorante, no pueda a su vez la virtud que se encuentra en la parte irracional subvertir la necedad residente en la parte racional y hacerla producir juicios prudentes y como es debido, y que, a su vez, la prudencia de la parte racional no pueda hacer que el desenfreno instalado en la parte irracional obre moderadamente, en lo cual parece consistir la continencia, con lo que habría un comportamiento sensato partiendo de la necedad.

Estas teorías empero, son absurdas, y sobre todo la de que pueda uno servirse prudentemente de la prudencia partiendo de la necedad, cosa que no vemos por cierto en ningún otro caso. Así, por ejemplo, la intemperancia trastorna la ciencia médica o gramatical de un hombre, pero no la ignorancia en caso de serle opuesta (ya que no le es superior) sino que más bien es la virtud en general la que guarda esta relación con el vicio, y por esto el hombre justo es capaz de hacer todas las cosas que puede hacer el injusto, estando en general comprendida la impotencia en la potencia. Está claro, en conclusión, que los hombres son simultáneamente sabios y buenos, que aquellos otros hábitos son de diferente persona, y que es correcto el dicho socrático de que nada hay tan fuerte como la sabiduría. En lo que Sócrates erró, en cambio, fue en decir que la sabiduría es una ciencia, porque la sabiduría es virtud y no ciencia, sino otro género de conocimiento.

II. La sabiduría, sin embargo, no es lo único que en consonancia con la virtud procura el bienestar, sino que también decimos que les va bien a los afortunados, como dando a entender que la fortuna proporciona el bienestar y los mismos resultados que la

1247 a

ἆρ' ἐστὶ φύσει ὁ μὲν εὐτυχὴς ὁ δ' ἀτυχὴς ἢ οὔ,
καὶ πῶς ἔχει περὶ τούτων. ὅτι μὲν γάρ εἰσί τινες
εὐτυχεῖς ὁρῶμεν· ἄφρονες γὰρ ὄντες κατορθοῦσι
5 πολλοὶ ἐν οἷς ἡ τύχη κυρία, οἱ δὲ καὶ ἐν οἷς τέχνη
ἐστί, πολλὴ μέντοι καὶ τύχη ἐνυπάρχει, οἷον ἐν
στρατηγίᾳ καὶ κυβερνητικῇ. πότερον οὖν ἀπό τινος
ἕξεως οὗτοί εἰσιν, ἢ οὐ τῷ αὐτοὶ ποιοί τινες εἶναι
πρακτικοί εἰσι τῶν εὐτυχημάτων; νῦν μὲν γὰρ
10 οὕτως οἴονται ὡς φύσει τινῶν ὄντων· ἡ δὲ φύσις
ποιούς τινας ποιεῖ, καὶ εὐθὺς ἐκ γενετῆς διαφέρου-
σιν, ὥσπερ οἱ μὲν γλαυκοὶ οἱ δὲ μελανόμματοι
τῷ τοδὶ τοιονδὶ ἔχειν, οὕτω καὶ οἱ εὐτυχεῖς καὶ
ἀτυχεῖς. ὅτι μὲν γὰρ οὐ φρονήσει κατορθοῦσι
δῆλον, οὐ γὰρ ἄλογος ἡ φρόνησις ἀλλ' ἔχει λόγον
15 διὰ τί οὕτω πράττει, οἱ δ' οὐκ ἂν ἔχοιεν εἰπεῖν διὰ
τί κατορθοῦσι, τέχνη γὰρ ἂν ἦν· ἔτι δὲ φανερὸν ὅτι
ὄντες ἄφρονες, οὐχ ὅτι περὶ ἄλλα (τοῦτο μὲν γὰρ
οὐθὲν ἄτοπον, οἷον Ἱπποκράτης γεωμετρικὸς ὤν,
ἀλλὰ περὶ τὰ ἄλλα ἐδόκει βλὰξ καὶ ἄφρων εἶναι,
καὶ πολὺ χρυσίον πλέων ἀπώλεσεν ὑπὸ τῶν ἐν
20 Βυζαντίῳ πεντηκοστολόγων δι' εὐήθειαν, ὡς λέ-
γουσιν) ἀλλ' ὅτι καὶ ἐν οἷς εὐτυχοῦσιν ἄφρονες.
περὶ γὰρ ναυκληρίαν οὐχ οἱ δεινότατοι εὐτυχεῖς,
ἀλλ' (ὥσπερ ἐν κύβων πτώσει ὁ μὲν οὐδέν, ἄλλος

ciencia, por lo que habrá que indagar si un hombre es afortunado o desafortunado por naturaleza o no, y qué conexión hay entre estas cosas. Que hay algunos afortunados, así lo vemos, y que muchos, siendo necios, tienen éxito en cosas en que la suerte es lo principal, y algunos incluso en cosas en que entra el arte, si bien con un amplio margen de suerte, como la estrategia y la navegación. ¿Son, pues, estos hombres afortunados por ciertos hábitos, o han llegado a ser capaces de grandes aciertos no por ninguna cualidad en ellos ínsita? De hecho la gente cree lo último, o sea que hay quienes son tales por naturaleza; que la naturaleza los hace de cierta cualidad y que desde su nacimiento son diferentes, no de otro modo que unos hombres tienen ojos azules y otros negros por el hecho de que cada uno debe tener tal cualidad por ser como es, y es así como hay hombres con buena o con mala fortuna. Cosa clara es, en efecto, que no tienen éxito por su sabiduría, porque la sabiduría no es irracional, antes puede dar razón de por qué obra de esta manera, mientras que ellos no podrían decir por qué aciertan (porque esto sería obra del arte) y es evidente además que ellos tienen éxito a pesar de ser necios, aunque no lo sean con respecto a las demás cosas, lo que no tendría nada de extraño. Hipócrates,[58] por ejemplo, era experto en geometría, pero, a lo que se creía, era estúpido y necio en lo tocante a lo demás, y una vez en un viaje perdió por su simpleza una gran cantidad de dinero a manos de los exactores de Bizancio, a lo que se cuenta, porque esta clase de gentes son necios aun en los asuntos en que tienen éxito. Así en la navegación no son los más hábiles los que son afortunados (como en el juego de dados en que uno no acierta

1247 a δ' ἓξ βάλλει) καθὰ ἦν φύσει ἐστὶν εὐτυχής. ἢ τῷ
φιλεῖσθαι, ὥσπερ φασίν, ὑπὸ θεοῦ, καὶ ἔξωθέν τι
25 εἶναι τὸ κατορθοῦν, οἷον πλοῖον κακῶς νεναυπη-
γημένον ἄμεινον πολλάκις διαπλεῖ, ἀλλ' οὐ δι'
αὐτὸ ἀλλ' ὅτι ἔχει κυβερνήτην ἀγαθόν; ἀλλ' οὕτως
ὁ εὐτυχῶν τὸν δαίμον' ἔχει κυβερνήτην. ἀλλ'
ἄτοπον θεὸν ἢ δαίμονα φιλεῖν τὸν τοιοῦτον, ἀλλὰ
μὴ τὸν βέλτιστον καὶ τὸν φρονιμώτατον. εἰ δὴ
30 ἀνάγκη ἢ φύσει ἢ νόῳ ἢ ἐπιτροπίᾳ τινὶ κατορθοῦν,
τὰ δὲ δύο μή ἐστι, φύσει ἂν εἶεν οἱ εὐτυχεῖς. ἀλλὰ
μὴν ἥ γε φύσις αἰτία ἢ τοῦ ἀεὶ ὡσαύτως ἢ τοῦ ὡς
ἐπὶ τὸ πολύ, ἡ δὲ τύχη τοὐναντίον. εἰ μὲν οὖν τὸ
παραλόγως ἐπιτυγχάνειν τύχης δοκεῖ εἶναι, ἀλλ',
εἴπερ διὰ τύχην εὐτυχής, οὐκ ἂν δόξειε τοιοῦτον
35 εἶναι τὸ αἴτιον οἷον ἀεὶ τοῦ αὐτοῦ ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολύ-
ἔτι εἰ ὅτι τοιοσδὶ ἐπιτυγχάνει ἢ ἀποτυγχάνει,
ὥσπερ ὅτι γλαυκὸς οὐκ ὀξὺ ὁρᾷ, οὐ τύχη αἰτία
ἀλλὰ φύσις· οὐκ ἄρα ἐστὶν εὐτυχὴς ἀλλ' οἷον εὐ-
φυής. ὥστε τοῦτ' ἂν εἴη λεκτέον, ὅτι οὓς λέγομεν
1247 b εὐτυχεῖς, οὐ διὰ τύχην εἰσίν· οὐκ ἄρα εἰσὶν εὐτυχεῖς,
εὐτυχεῖς γὰρ ὅσοις αἰτία τύχη ἀγαθὴ ἀγαθῶν.

en nada mientras que el otro hace una buena jugada) sino que cada uno es afortunado según que lo ha determinado la naturaleza. ¿O será, a lo que se dice, por ser amado de Dios, dado que el éxito nos viene de fuera? Y así por ejemplo un barco mal construido a menudo navega mejor, pero no por sí mismo, sino porque tiene un buen piloto, y así el hombre afortunado tiene a su demonio como piloto, y por más que no deje de ser extraño que un dios o un demonio puedan amar a un hombre de tal condición y no al mejor y más prudente. Si, pues, el éxito ha de atribuirse por necesidad a la naturaleza o al intelecto o a cierta protección y si de estas tres causas han de descartarse dos, no queda sino que los afortunados lo son por naturaleza. La naturaleza, por su parte, es causa de lo que es siempre o casi siempre de la misma manera, mientras que la fortuna es lo contrario. Si, por tanto, un éxito fuera de razón parece ser debido a la suerte, y si por otra parte es uno afortunado por la suerte, esta causa no es del tipo de las que producen siempre o casi siempre el mismo resultado. Más aún, si el éxito o el fracaso de un sujeto es debido a que es de tal o cual condición (como el color azul de sus ojos hace que no tenga vista penetrante) síguese de ahí que no es la fortuna la causa de su éxito, sino la naturaleza, y por consiguiente no hay ningún hombre que tenga éxito sino el dotado de buena naturaleza. De ahí, en suma, que no deberíamos decir que los que llamamos afortunados lo son en razón de la fortuna. No son, en conclusión, afortunados, ya que los afortunados son aquellos para los cuales la buena fortuna es la causa de sus bienes.

1247 b

Εἰ δ' οὕτω, πότερον οὐκ ἔσται τύχη ὅλως, ἢ ἔσται μέν, ἀλλ' οὐκ αἰτία ; ἀλλ' ἀνάγκη καὶ εἶναι καὶ αἰτίαν εἶναι. ἔσται ἄρα καὶ ἀγαθῶν τισὶν
5 αἰτία ἢ κακῶν· εἰ δ' ὅλως ἐξαιρετέον, καὶ οὐδὲν ἀπὸ τύχης φατέον γίνεσθαι, ἀλλ' ἡμεῖς ἄλλης οὔσης αἰτίας διὰ τὸ μὴ ὁρᾶν τύχην εἶναί φαμεν αἰτίαν· διὸ καὶ ὁριζόμενοι τὴν τύχην τιθέασιν αἰτίαν ἄλογον ἀνθρωπίνῳ λογισμῷ, ὡς οὔσης τινὸς φύσεως. τοῦτο μὲν οὖν ἄλλο πρόβλημ' ἂν εἴη·
10 ἐπεὶ δὲ ὁρῶμέν τινας ἅπαξ εὐτυχήσαντες, διὰ τί οὐ καὶ πάλιν ἂν διὰ τὸ αὐτὸ κατορθώσαιεν, καὶ πάλιν, καὶ πάλιν ; τοῦ γὰρ αὐτοῦ τὸ αὐτὸ αἴτιον. οὐκ ἄρα ἔσται τύχης τοῦτο · ἀλλ' ὅταν τὸ αὐτὸ ἀποβαίνῃ ἀπ' ἀπείρων καὶ ἀορίστων, ἔσται μέν τῳ ἀγαθὸν ἢ κακόν, ἐπιστήμη δ' οὐκ ἔσται αὐτοῦ ἡ δι' ἐμπειρίαν, ἐπεὶ ἐμάνθανον ἄν τινες εὐτυχεῖς,
15 ἢ καὶ πᾶσαι ἂν αἱ ἐπιστῆμαι, ὥσπερ ἔφη Σωκράτης, εὐτυχίαι ἦσαν. τί οὖν κωλύει συμβῆναί τινι ἐφεξῆς τὰ τοιαῦτα πολλάκις οὐχ ὅτι τοιοσδί, ἀλλ' οἷον ἂν εἴη τὸ κύβους ἀεὶ μακαρίαν βάλλειν; τί δὲ δή; ἆρ' οὐκ ἔνεισιν ὁρμαὶ ἐν τῇ ψυχῇ αἱ μὲν ἀπὸ λογισμοῦ αἱ δ' ἀπὸ ὀρέξεως ἀλόγου; καὶ
20 πρότεραι αὗται; εἰ γὰρ ἐστι φύσει ἡ δι' ἐπιθυμίαν

Mas de ser así, ¿hemos de decir que no existe en absoluto la fortuna, o que existe, pero no como una causa? De ningún modo, antes bien tiene por fuerza que existir y ser una causa, por lo que será la causa de bienes o de males para ciertas personas. Si en cambio debiéramos eliminar en absoluto la fortuna, habríamos de decir que nada puede nacer de la fortuna, a pesar del hecho de que exista otra causa concurrente, y al no verla nosotros decimos que la fortuna es la causa, por todo lo cual la gente ha definido la fortuna al asentar que es una causa irracional para el razonamiento humano, con lo que se le reconoce cierta constitución natural, lo cual, por lo demás, podría ser materia de otro problema. Y ya que, según vemos, hay hombres que son afortunados en una ocasión, ¿por qué no aciertan otra vez por la misma causa, y otra y otra, ya que la misma causa produce el mismo efecto? No será, por tanto, cuestión de suerte. Cuando empero se da el mismo resultado partiendo de antecedentes indefinidos e indeterminados, podrá ser bueno o malo para alguien, pero no hay ciencia de esto que venga de la experiencia, pues de otro modo la habrían aprendido algunos afortunados, o todas las ciencias, como decía Sócrates,[59] serían formas de la buena fortuna. ¿Qué es, pues, lo que impide que sucedan a alguien las mismas cosas muchas veces seguidas, y no por ser él de tal constitución, sino de la manera en que, por ejemplo, es posible hacer la máxima jugada en los dados todas las veces? ¿Qué más aún? ¿No hay en el alma impulsos provenientes unos del raciocinio y otros del apetito irracional y que son los primeros? Porque si es natural el impulso causado por el apetito

1247 b

ἡδέος, καὶ ἡ ὄρεξις φύσει γε ἐπὶ τὸ ἀγαθὸν βαδίζοι ἂν πάντοτε. εἰ δή τινές εἰσιν εὐφυεῖς (ὥσπερ οἱ ᾠδικοὶ οὐκ ἐπιστάμενοι ᾄδειν οὕτως εὖ πεφύκασι) καὶ ἄνευ λόγου ὁρμῶσιν ᾗ ἡ φύσις πέφυκε καὶ ἐπιθυμοῦσι καὶ τούτου καὶ τότε καὶ οὕτως ὡς δεῖ
25 καὶ οὗ δεῖ καὶ ὅτε, οὗτοι κατορθώσουσι κἂν τύχωσιν ἄφρονες ὄντες καὶ ἄλογοι, ὥσπερ καὶ εὖ ᾄσονται οὐ διδασκαλικοὶ ὄντες. οἱ δέ γε τοιοῦτοι εὐτυχεῖς, ὅσοι ἄνευ λόγου κατορθοῦσιν ὡς ἐπὶ τὸ πολύ. φύσει ἄρα οἱ εὐτυχεῖς εἶεν ἄν.

Ἢ πλεοναχῶς λέγεται ἡ εὐτυχία; τὰ μὲν γὰρ
30 πράττεται ἀπὸ τῆς ὁρμῆς καὶ προελομένων πρᾶξαι, τὰ δ' οὔ, ἀλλὰ τοὐναντίον· καὶ εἰ ἐν ἐκείνοις κακῶς λογίσασθαι δοκοῦσι κατορθοῦντες, καὶ εὐτυχῆσαί φαμεν· καὶ πάλιν ἐν τούτοις, εἰ ἐβούλοντο ἄλλο ἢ ἔλαττον ἢ ἔλαβον τἀγαθόν. ἐκείνους μὲν τοίνυν εὐτυχεῖν διὰ φύσιν ἐνδέχεται· ἡ γὰρ
85 ὁρμὴ καὶ ἡ ὄρεξις οὖσα οὗ ἔδει κατώρθωσεν, ὁ δὲ λογισμὸς ἦν ἠλίθιος· καὶ τοὺς μὲν ἐνταῦθα, ὅταν ὁ μὲν λογισμὸς μὴ δοκῶν ὀρθὸς εἶναι τύχῃ, ὁρμὴ δ' αὐτοῦ αἰτία οὖσα, αὕτη ὀρθὴ οὖσα ἔσωσεν · ἀλλ' ἐνίοτε δι' ἐπιθυμίαν ἐλογίσαντο πάλιν οὕτω καὶ ἠτύχησαν. ἐν δὲ δὴ τοῖς ἑτέροις

de lo agradable, el apetito igualmente marcharía siempre y por naturaleza hacia el bien. Si, por tanto, hay hombres naturalmente bien dotados (de la misma manera que los que son aptos para cantar, y aunque no hayan aprendido a cantar, están para ello naturalmente bien dotados) sin ayuda de la razón lánzanse impulsivamente en la dirección dada por su propia naturaleza y desean lo que se debe y en el tiempo y modo en que es debido, estos hombres tendrán éxito aunque de hecho sean necios e irracionales, de la misma manera que los otros cantarán bien aunque sean incapaces de enseñar a cantar. Y tales hombres son afortunados, es decir los que sin ayuda de la razón tienen habitualmente éxito. De lo que se sigue que los afortunados lo son por naturaleza.

¿O será que fortuna tiene una significación múltiple? Unas cosas, en efecto, hácense por un impulso y como resultado del propósito previo de obrar, y otras no, sino de manera contraria. Ahora bien, en el primer caso, cuando parecen haber tenido éxito no obstante haber razonado mal, decimos de ellos que han sido afortunados, y también en el segundo caso, si se propusieron un bien distinto o menor del que han conseguido. Los de la primera hipótesis, por consiguiente, pueden posiblemente deber su buena fortuna a la naturaleza, porque su impulso y apetito, dirigidos a un objeto adecuado, tuvieron éxito, por necio que haya sido su razonamiento, y en su caso, cuando su razonamiento no parece ser correcto, pero si es causado por el impulso, este mismo, al ser recto, los ha salvado, aunque otras veces se razona conforme al deseo, con lo que recae en la mala fortuna. Pero en el caso de los demás,

1247 b πῶς ἔσται ἡ εὐτυχία κατ' εὐφυΐαν ὀρέξεως καὶ
1248 a ἐπιθυμίας; ἀλλὰ μὴν ἡ ἐνταῦθα εὐτυχία κἀκείνη ἡ αὐτή. ἢ πλείους αἱ εὐτυχίαι καὶ τύχη διττή; ἐπεὶ δ' ὁρῶμεν παρὰ πάσας τὰς ἐπιστήμας καὶ τοὺς λογισμοὺς τοὺς ὀρθοὺς εὐτυχοῦντάς τινας, δῆλον
5 ὅτι ἕτερον ἄν τι εἴη τὸ αἴτιον τῆς εὐτυχίας. ἐκείνη δὲ πότερον ἔστιν εὐτυχία ἢ οὐκ ἔστιν, ᾗ ἐπεθύμησεν ὧν ἔδει καὶ ὅτε ἔδει ᾧ· λογισμὸς ἀνθρώπινος οὐκ ἂν τούτου εἴη; οὐ γὰρ δὴ πάμπαν ἀλόγιστον τοῦτο οὗ γε φυσική ἐστιν ἡ ἐπιθυμία, ἀλλὰ διαφθείρεται ὑπό τινος. εὐτυχεῖν μὲν οὖν δοκεῖ ὅτι ἡ
10 τύχη τῶν παρὰ λόγον αἰτία, τοῦτο δὲ παρὰ λόγον, παρὰ γὰρ τὴν ἐπιστήμην καὶ τὸ καθόλου. ἀλλ' ὡς ἔοικεν, οὐκ ἀπὸ τύχης, ἀλλὰ δοκεῖ διὰ τοῦτο. ὥσθ' οὗτος μὲν ὁ λόγος οὐ δείκνυσιν ὅτι φύσει εὐτυχεῖται, ἀλλ' ὅτι οὐ πάντες οἱ δοκοῦντες εὐτυχεῖν διὰ τύχην κατορθοῦσιν, ἀλλὰ διὰ φύσιν· οὐδ' ὅτι οὐδέν ἐστι τύχη ⟨οὐδ' ὅτι οὐκ ἔστι τύχη⟩ αἰτία
15 οὐθενὸς δείκνυσιν, ἀλλ' ὅτι οὐ τῶν πάντων ὧν δοκεῖ.

Τοῦτο μέντ' ἂν ἀπορήσειέ τις, ἆρ' αὐτοῦ τούτου τύχη αἰτία, τοῦ ἐπιθυμῆσαι οὗ δεῖ καὶ ὅτε δεῖ; ἢ οὕτω γε πάντων ἔσται; καὶ γὰρ τοῦ νοῆσαι καὶ βουλεύσασθαι· οὐ γὰρ δὴ ἐβουλεύσατο βουλευσάμενος καὶ πρὶν τοῦτ' ἐβουλεύσατο· οὐδ' ἐνόησε

¿cómo podrá deberse la buena fortuna a la buena naturaleza del apetito y del deseo? El hecho, sin embargo, es que la buena suerte es la misma en una y otra hipótesis. ¿O será que hay varias especies de fortuna, por lo que la suerte es doble? No obstante, puesto que vemos que hay personas afortunadas contra todas las reglas de la ciencia y del razonamiento correcto, es evidente que debe ser otra la causa de la fortuna. Ahora bien, ¿es o no buena fortuna aquello por lo cual un hombre desea lo que debe y cuando debe, cuando en su caso no intervino el razonamiento humano? Tal deseo natural, por lo demás, no es del todo irracional, y lo que pasa es que la razón se halla bajo cierta influencia nociva. Parécenos, pues, afortunado, porque la suerte es causa de las cosas que caen fuera de la razón, y esto está fuera de la razón, por estar fuera de la ciencia y del universal, aunque probablemente no viene de la suerte sino en apariencia, por lo sobredicho. De manera que este argumento no demuestra que la buena fortuna venga de la naturaleza, sino que no todos los que parecen afortunados tienen éxito por suerte sino por la naturaleza, ni demuestra tampoco que no existe la suerte, ni que la suerte no sea causa de nada, sino que no es la causa de todas las cosas de que parece serlo.

Podría alguien, sin embargo, suscitar la cuestión de si la suerte no podrá ser la causa de esto precisamente, de que formemos el deseo de lo que es debido y cuando es debido. Y de ser así, ¿no vendría a ser la fortuna la causa de todo, aun del pensamiento y la deliberación? No deliberamos, en efecto, después de haber deliberado, lo cual supone una previa deliberación, ni pensamos

1248 a

20 νοήσας πρότερον ἢ νοῆσαι, καὶ τοῦτ' εἰς ἄπειρον, ἀλλ' ἔστιν ἀρχή τις. οὐκ ἄρα τοῦ νοῆσαι ὁ νοῦς ἀρχή, οὐδὲ τοῦ βουλεύσασθαι βουλή. τί οὖν ἄλλο πλὴν τύχη; ὥστ' ἀπὸ τύχης ἅπαντα ἔσται. ἢ ἔστι τις ἀρχὴ ἧς οὐκ ἔστιν ἄλλη ἔξω, αὕτη δὲ διὰ τὸ τοιαύτη γε εἶναι τοιοῦτο δύναται ποιεῖν; τὸ 25 δὲ ζητούμενον τοῦτ' ἐστί, τίς ἡ τῆς κινήσεως ἀρχὴ ἐν τῇ ψυχῇ. δῆλον δή· ὥσπερ ἐν τῷ ὅλῳ, θεὸς καὶ πᾶν ἐκεῖ κινεῖ· κινεῖ γάρ πως πάντα τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον. λόγου δ' ἀρχὴ οὐ λόγος ἀλλά τι κρεῖττον. τί οὖν ἂν κρεῖττον καὶ ἐπιστήμης εἴη καὶ νοῦ πλὴν θεός; ἡ γὰρ ἀρετὴ τοῦ νοῦ ὄργανον· καὶ διὰ 30 τοῦτο, ὃ πάλαι ἔλεγον, εὐτυχεῖς καλοῦνται οἳ οἳ ἂν ὁρμήσωσι κατορθοῦσιν ἄλογοι ὄντες. καὶ βουλεύεσθαι οὐ συμφέρει αὐτοῖς· ἔχουσι γὰρ ἀρχὴν τοιαύτην ἣ κρείττων τοῦ νοῦ καὶ βουλεύσεως (οἱ δὲ τὸν λόγον, τοῦτο δ' οὐκ ἔχουσι), καὶ ἐνθουσιασμόν, τοῦτο δ' οὐ δύνανται, ἄλογοι γὰρ 35 ὄντες ἐπιτυγχάνουσι καὶ τοῦ τῶν φρονίμων καὶ σοφῶν ταχεῖαν εἶναι τὴν μαντικήν· καὶ μόνον οὐ τὴν ἀπὸ τοῦ λόγου δεῖ ἀπολαβεῖν, ἀλλ' οἱ μὲν δι' ἐμπειρίαν, οἱ δὲ διὰ συνήθειαν τοῦ τῷ σκοπεῖν

cuando se ha pensado previamente al pensar, y así al infinito, sino que hay algún principio y, por consiguiente, el intelecto no es el principio del pensar, ni la deliberación del deliberar. Siendo así, ¿qué otra cosa podrá ser sino la suerte? Todas las cosas por consiguiente, dependen de la suerte, a no ser que haya un principio fuera del cual no hay otro, y el cual, meramente por ser tal, puede producir tal o cual resultado. Pero el objeto de nuestra investigación es éste precisamente, cuál es el principio del movimiento en el alma. Ahora bien, está claro que así como en el universo, así aquí también todo es movido por Dios, porque de cierto modo todo lo mueve lo divino en nosotros. El principio de la razón no es la razón sino algo superior; ahora bien, ¿quién sino Dios puede ser superior a la ciencia y al intelecto? No lo es la virtud, porque la virtud es un instrumento del intelecto, y por esto, según dijimos antes, llámanse afortunados los que, aun siendo irracionales, tienen éxito en todo lo que emprenden. Y no tienen por qué deliberar, porque llevan consigo un principio superior al intelecto y a la deliberación (mientras que los demás tienen la razón, pero esto no lo tienen) y aunque no puedan deliberar tienen inspiración. Aunque irracionales, alcanzan incluso lo que es propio del prudente y del sabio, que es la rapidez de adivinación. Hay que excluir únicamente, sin embargo, la adivinación que viene de la razón, aunque algunos de ellos la consiguen por la experiencia y otros por la práctica y el hábito de observar, y estos hombres tienen acceso a

1248 a χρῆσθαι· τῷ θείῳ δὲ οὗτοι. τοῦτο γὰρ εὖ ὁρᾷ καὶ τὸ μέλλον καὶ τὸ ὄν, καὶ ὧν ἀπολύεται ὁ
40 λόγος οὗτοι. διὸ οἱ μελαγχολικοὶ καὶ εὐθυόνειροι·
1248 b ἔοικε γὰρ ἡ ἀρχὴ ἀπολυομένου τοῦ λόγου ἰσχύειν μᾶλλον, ὥσπερ οἱ τυφλοὶ μνημονεύουσι μᾶλλον, ἀπολυθέντες τοῦ πρὸς τοῖς ὁρωμένοις εἶναι τὸ μνημονεῦον.

Φανερὸν δὴ ὅτι δύο εἴδη εὐτυχίας, ἡ μὲν θεία· διὸ καὶ δοκεῖ ὁ εὐτυχὴς διὰ θεὸν κατορθοῦν, οὗτος
5 δ' ἐστὶν ὁ κατὰ τὴν ὁρμὴν κατορθωτικός, ὁ δ' ἕτερος ὁ παρὰ τὴν ὁρμήν. ἄλογοι δ' ἀμφότεροι. καὶ ἡ μὲν συνεχὴς εὐτυχία μᾶλλον, αὕτη δὲ οὐ συνεχής.

III. Κατὰ μέρος μὲν οὖν περὶ ἑκάστης ἀρετῆς εἴρηται πρότερον· ἐπεὶ δὲ χωρὶς διείλομεν τὴν
10 δύναμιν αὐτῶν, καὶ περὶ τῆς ἀρετῆς διαρθρωτέον τῆς ἐκ τούτων ἣν καλοῦμεν ἤδη καλοκἀγαθίαν.

lo divino. Esto es, en efecto, lo que discierne el futuro tan bien como el presente, y estos son los hombres cuya razón ha sido puesta en libertad. Por esto hay melancólicos cuyos sueños son verdaderos, porque es entonces, a lo que parece, cuando es más fuerte el principio de la razón desatada, no de otro modo que los ciegos recuerdan mejor, al verse libre su memoria de tener que ocuparse de los objetos visibles.

Manifiesto es, en suma, que hay dos especies de fortuna, una la divina, por la cual, a lo que parece, los éxitos del hombre afortunado son por obra de Dios, y éste es el hombre exitoso en consonancia con su impulso, y la otra especie es la del exitoso contra su impulso. Uno y otro tipo son irracionales, aunque la fortuna del primero es más persistente, mientras que la del segundo no lo es.

III. Acerca de cada virtud en particular hemos disertado previamente, y después de haber descrito separadamente su naturaleza, debemos ahora describir en detalle la virtud que resulta de todas ellas, y a la que hemos ya denominado belleza y bondad. Ahora

1248 b ὅτι μὲν οὖν ἀνάγκη τὸν ταύτης ἀληθῶς τευξόμενον τῆς προσηγορίας ἔχειν τὰς κατὰ μέρος ἀρετάς, φανερόν· οὐδὲ γὰρ ἐπὶ τῶν ἄλλων οὐθενὸς οἷόν τ' ἄλλως ἔχειν, οὐθεὶς γὰρ ὅλον μὲν τὸ σῶμα ὑγιαίνει
15 μέρος δ' οὐθέν, ἀλλ' ἀναγκαῖον πάντα ἢ τὰ πλεῖστα καὶ κυριώτατα τὸν αὐτὸν ἔχειν τρόπον τῷ ὅλῳ. ἔστι δὴ τὸ ἀγαθὸν εἶναι καὶ τὸ καλὸν κἀγαθὸν οὐ μόνον κατὰ τὰ ὀνόματα ἀλλὰ καὶ καθ' αὑτὰ ἔχοντα διαφοράν. τῶν γὰρ ἀγαθῶν πάντων τέλη ἐστὶν ἃ αὐτὰ αὑτῶν ἕνεκά ἐστιν αἱρετά. τούτων δὲ
20 καλὰ ὅσα δι' αὑτὰ ὄντα πάντα ἐπαινετά ἐστιν· ταῦτα γάρ ἐστιν ἀφ' ὧν αἵ τε πράξεις εἰσὶν ἐπαινεταὶ καὶ αὐτὰ ἐπαινετά, δικαιοσύνη καὶ αὐτὴ καὶ αἱ πράξεις, καὶ αἱ σώφρονες, ἐπαινετὴ γὰρ καὶ ἡ σωφροσύνη· ἀλλ' οὐχ ὑγίεια ἐπαινετόν, οὐδὲ γὰρ τὸ ἔργον, οὐδὲ τὸ ἰσχυρῶς, οὐδὲ γὰρ ἡ
25 ἰσχύς, ἀλλ' ἀγαθὰ μέν, ἐπαινετὰ δ' οὔ. ὁμοίως δὲ τοῦτο δῆλον καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων διὰ τῆς ἐπαγωγῆς. ἀγαθὸς μὲν οὖν ἐστὶν ᾧ τὰ φύσει ἀγαθά ἐστιν ἀγαθά. τὰ γὰρ περιμάχητα καὶ μέγιστα εἶναι δοκοῦντα ἀγαθά, τιμὴ καὶ πλοῦτος καὶ σώματος ἀρεταὶ καὶ εὐτυχίαι καὶ δυνάμεις,
30 ἀγαθὰ μὲν φύσει ἐστίν, ἐνδέχεται δ' εἶναι βλαβερά τισι διὰ τὰς ἕξεις. οὔτε γὰρ ἄφρων οὔτ' ἄδικος ἢ ἀκόλαστος ὢν οὐδὲν ἂν ὀνήσειε χρώμενος αὐτοῖς, ὥσπερ οὐδ' ὁ κάμνων τῇ τοῦ ὑγιαίνοντος τροφῇ χρώμενος, οὐδ' ὁ ἀσθενὴς καὶ ἀνάπηρος τοῖς τοῦ ὑγιοῦς καὶ τοῖς τοῦ ὁλοκλήρου κόσμοις. καλὸς
35 δὲ κἀγαθὸς τῷ τῶν ἀγαθῶν τὰ καλὰ ὑπάρχειν αὐτῷ δι' αὑτά, καὶ τῷ πρακτικὸς εἶναι τῶν καλῶν

bien, es evidente que quien quiera en verdad merecer esta apelación debe poseer las virtudes particulares, por ser imposible que sea de otro modo en ninguna otra cosa. Nadie, en efecto, está sano en todo su cuerpo pero no en alguna de sus partes, sino que en todas ellas, o al menos en la mayoría o en las más importantes, debe necesariamente estar en la misma condición que el todo. Ahora bien, la bondad y la belleza-y-bondad difieren no solamente en el nombre sino en sí mismas. De todos los bienes, en efecto, hay fines que en y por sí mismos son elegibles. De éstos son bellos todos aquellos que, existiendo por sí mismos, son objeto de alabanza. Son, en efecto, aquellos que son la fuente de actos laudables (y laudables los fines mismos) como la justicia en sí misma y sus actos, así como los actos de templanza, por ser laudable la templanza. La salud, en cambio, no es laudable, por no ser una obra, ni la acción vigorosa tampoco, por no serlo el vigor. Son cosas buenas, pero no laudables, y la inducción podrá ponerlo en claro en los demás casos. El hombre bueno, pues, es aquel para el cual son buenos los bienes naturales. Pues los bienes por los que luchan los hombres y que les parecen ser los mayores, el honor, la riqueza, las virtudes del cuerpo, la fortuna y el poder, son bienes naturales, sólo que a algunos pueden serles nocivos por causa de sus disposiciones. Si un hombre es necio, injusto o libertino, ningún provecho retirará del empleo de aquellos bienes, como tampoco el enfermo por servirse del alimento de un hombre sano, o un débil o lisiado por servirse del ajuar de un hombre sano y en su integridad corporal. Bello y bueno es el hombre a cuya disposición están los bienes que son bellos por sí mismos, y que ejecuta acciones

1248 b καὶ αὐτῶν ἕνεκα· καλὰ δ' ἐστὶν αἵ τε ἀρεταὶ καὶ τὰ ἔργα τὰ ἀπὸ τῆς ἀρετῆς.

Ἔστι δέ τις ἕξις πολιτική, οἵαν οἱ Λάκωνες ἔχουσιν ἢ ἄλλοι τοιοῦτοι ἔχοιεν ἄν, αὕτη δ' ἐστὶν
40 ἕξις τοιαύτη. εἰσὶ γάρ οἳ οἴονται τὴν ἀρετὴν δεῖν
1249 a μὲν ἔχειν, ἀλλὰ τῶν φύσει ἀγαθῶν ἕνεκεν· διὸ ἀγαθοὶ μὲν ἄνδρες εἰσίν (τὰ γὰρ φύσει μὲν ἀγαθὰ ἀγαθὰ αὐτοῖς ἐστίν), καλοκἀγαθίαν δὲ οὐκ ἔχουσιν· οὐ γὰρ ὑπάρχει αὐτοῖς τὰ καλὰ δι' αὑτὰ καὶ προαιροῦνται καλὰ κἀγαθά· καὶ οὐ μόνον
5 ταῦτα, ἀλλὰ καὶ τὰ μὴ καλὰ μὲν φύσει ὄντα, ἀγαθὰ δὲ φύσει ὄντα, τούτοις καλά. καλὰ γάρ ἐστιν ὅταν οὗ ἕνεκα πράττουσι καὶ αἱροῦνται καλὸν ᾖ. διὸ τῷ καλῷ κἀγαθῷ καλά ἐστι τὰ φύσει ἀγαθά· καλὸν γὰρ τὸ δίκαιον, τοῦτο δὲ τὸ κατ' ἀξίαν, ἄξιος δ' οὗτος τούτων· καὶ τὸ πρέπον
10 καλόν, πρέπει δὲ ταῦτα τούτῳ, πλοῦτος εὐγένεια δύναμις. ὥστε τῷ καλῷ κἀγαθῷ τὰ αὐτὰ καὶ συμφέροντα καὶ καλά ἐστιν· τοῖς δὲ πολλοῖς διαφωνεῖ ταῦτα, οὐ γὰρ τὰ ἁπλῶς ἀγαθὰ κἀκείνοις ἀγαθά ἐστι, τῷ δ' ἀγαθῷ ἀγαθά· τῷ δὲ καλῷ κἀγαθῷ καὶ καλά, πολλὰς γὰρ καὶ καλὰς πράξεις
15 δι' αὐτὰ ἔπραξεν. ὁ δ' οἰόμενος τὰς ἀρετὰς ἔχειν δεῖν ἕνεκα τῶν ἐκτὸς ἀγαθῶν κατὰ τὸ συμβεβηκὸς καλὰ πράττει.

Ἔστιν οὖν καλοκἀγαθία ἀρετὴ τέλειος.

Καὶ περὶ ἡδονῆς δ' εἴρηται ποῖόν τι καὶ πῶς

bellas por sí mismas, y son bellas las virtudes y las obras que dimanan de la virtud.

Hay también una disposición de carácter político como la que pueden tener los espartanos y otros semejantes a ellos, y cuya naturaleza sería algo así como lo que sigue. Hay hombres que piensan que se debe poseer la virtud, pero por causa de los bienes naturales, y tales hombres son buenos (los bienes naturales son buenos para ellos) pero no poseen la *kalokagathía.* No poseen las cosas bellas por ellas mismas, ni se proponen únicamente lo que es bello y bueno, sino cosas que sin ser bellas por naturaleza son buenas por naturaleza y que para ellos son bellas. Las cosas, en efecto, son bellas cuando es bello aquello por lo que los hombres las hacen y las escogen. Para el hombre noble y bueno, por consiguiente, los bienes naturales son bellos. Lo que es justo es bello, siendo lo justo lo que es proporcionado al mérito; ahora bien, nuestro hombre es merecedor de estas cosas. Lo que es conveniente es bello, y para él son convenientes cosas tales como la riqueza, el linaje y el poder. Las mismas cosas, por consiguiente, son provechosas y bellas para el hombre noble y bueno, mientras que para la muchedumbre hay una disonancia. Para estas gentes, en efecto, las cosas absolutamente buenas no son buenas para ellos, mientras que sí son buenas para el hombre bueno. Para el hombre noble y bueno, además, son también bellas, pues por causa de ellas ejecuta muchas bellas aciones. Pero el que piensa que hay que poseer la virtud por causa de los bienes exteriores, ejecuta acciones bellas apenas por accidente. Belleza-y-bondad, en suma, es la virtud perfecta.

Hemos hablado asimismo acerca de la naturaleza del placer y

1249 a ἀγαθόν, καὶ ὅτι τά τε ἁπλῶς ἡδέα καὶ καλὰ τά τε ἁπλῶς ἀγαθὰ καὶ ἡδέα. οὐ γίνεται δὲ ἡδονὴ μὴ 20 ἐν πράξει· διὰ τοῦτο ὁ ἀληθῶς εὐδαίμων καὶ ἥδιστα ζήσει, καὶ τοῦτο οὐ μάτην οἱ ἄνθρωποι ἀξιοῦσιν.

Ἐπεὶ δ' ἐστί τις ὅρος καὶ τῷ ἰατρῷ πρὸς ὃν ἀναφέρων κρίνει τὸ ὑγιαῖνον σῶμα καὶ τὸ μή, καὶ πρὸς ὃν μέχρι ποσοῦ ποιητέον ἕκαστον καὶ ὑγιεινόν, εἰ δὲ ἔλαττον ἢ πλέον οὐκέτι, οὕτω καὶ 25 τῷ σπουδαίῳ περὶ τὰς πράξεις καὶ αἱρέσεις τῶν 1249 b φύσει μὲν ἀγαθῶν οὐκ ἐπαινετῶν δὲ δεῖ τινὰ εἶναι ὅρον καὶ ἕξεως καὶ τῆς αἱρέσεως καὶ φυγῆς, καὶ περὶ χρημάτων πλῆθος καὶ ὀλιγότητα καὶ τῶν εὐτυχημάτων. ἐν μὲν οὖν τοῖς πρότερον ἐλέχθη τὸ ὡς ὁ λόγος· τοῦτο δ' ἐστὶν ὥσπερ ἂν εἴ τις 5 ἐν τοῖς περὶ τὴν τροφὴν εἴπειεν ὡς ἡ ἰατρικὴ καὶ ὁ λόγος ταύτης, τοῦτο δ' ἀληθὲς μὲν οὐ σαφὲς δέ. δεῖ δὴ ὥσπερ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις πρὸς τὸ ἄρχον ζῆν, καὶ πρὸς τὴν ἕξιν καὶ τὴν ἐνέργειαν τὴν τοῦ ἄρχοντες, οἷον δοῦλον πρὸς δεσπότου καὶ ἕκαστον πρὸς τὴν ἑκάστῳ καθήκουσαν ἀρχήν. ἐπεὶ 10 δὲ καὶ ἄνθρωπος φύσει συνέστηκεν ἐξ ἄρχοντος καὶ ἀρχομένου, καὶ ἕκαστον ἂν δέοι πρὸς τὴν αὑτοῦ ἀρχὴν ζῆν (αὕτη δὲ διττή, ἄλλως γὰρ ἡ ἰατρικὴ ἀρχὴ καὶ ἄλλως ἡ ὑγίεια, ταύτης δὲ ἕνεκα ἐκείνη), οὕτω δὴ ἔχει καὶ κατὰ τὸ θεωρητικόν. οὐ γὰρ ἐπιτακτικῶς ἄρχων ὁ θεός, ἀλλ' οὗ ἕνεκα

en qué sentido es un bien, y que lo que es absolutamente placentero es también bello, y que lo que es absolutamente bueno es también placentero. Ahora bien, el placer no tiene lugar sino en la acción, y por esto el hombre verdaderamente feliz vivirá de la manera más placentera, y no en vano pretenden esto los hombres.

Ahora bien, y así como el médico tiene una norma por referencia a la cual juzga qué cuerpo está sano y cuál no lo está, y en relación con la cual cada cosa debe hacerse hasta cierto punto y es saludable, pero si se hace en menor o mayor grado deja de serlo, así también con respecto a las acciones y elecciones de cosas buenas por naturaleza pero no laudables, el hombre virtuoso debe tener una norma de sus hábitos morales y de la elección, así como para evitar el exceso y el defecto de riquezas y fortuna. Con antelación quedó dicho que esta norma es la razón, lo que es tanto como decir, tratándose de la dieta, que su norma directora está en la ciencia médica y sus principios, lo cual, por verdadero que pueda ser, no está claro. Aquí, como en todo lo demás, hay que vivir según el principio rector y de conformidad con la disposición y actuación del mismo elemento rector, de la misma manera que el esclavo ha de vivir dependiendo de su amo, y cada uno de nosotros del principio adecuado a cada uno. Y ya que el hombre consta por naturaleza de una parte gobernante y una parte gobernada, cada uno de nosotros debe vivir en consonancia con el principio gobernante. Principio en doble sentido, porque de un modo gobierna la ciencia médica y de otro modo la salud, y al servicio de esta última está aquélla. Pues así es en lo concerniente a la facultad contemplativa. Dios, en efecto, no gobierna dando órde-

1249 b

15 ἡ φρόνησις ἐπιτάττει (διττὸν δὲ τὸ οὗ ἕνεκα, διώρισται δ' ἐν ἄλλοις), ἐπεὶ ἐκεῖνός γε οὐθενὸς δεῖται. ἥτις οὖν αἵρεσις καὶ κτῆσις τῶν φύσει ἀγαθῶν ποιήσει μάλιστα τὴν τοῦ θεοῦ θεωρίαν, ἢ σώματος ἢ χρημάτων ἢ φίλων ἢ τῶν ἄλλων ἀγαθῶν, αὕτη ἀρίστη καὶ οὗτος ὁ ὅρος κάλλιστος· εἴ 20 τις δ' ἢ δι' ἔνδειαν ἢ δι' ὑπερβολὴν κωλύει τὸν θεὸν θεραπεύειν καὶ θεωρεῖν, αὕτη δὲ φαύλη. ἔχει δὲ τοῦτο οὕτω τῇ ψυχῇ, καὶ οὗτος τῆς ψυχῆς ὅρος ἄριστος, τὸ ἥκιστα αἰσθάνεσθαι τοῦ ἀλόγου μέρους τῆς ψυχῆς, ᾗ τοιοῦτον.

Τίς μὲν οὖν ὅρος τῆς καλοκἀγαθίας καὶ τίς ὁ 25 σκοπὸς τῶν ἁπλῶς ἀγαθῶν ἔστω εἰρημένον.

nes, sino que es el fin en vista del cual comanda la sabiduría (el término "fin" tiene a su vez un doble sentido explicado en otra parte) ya que, evidentemente, Dios no tiene necesidad de nada. Aquel modo, por consiguiente, de elección y adquisición de bienes naturales que promueva en mayor medida la contemplación de Dios (sean bienes corporales, riquezas, amigos y otros bienes) será el modo mejor y la más bella norma, y será mala, por lo mismo, la que por defecto o por exceso nos impida servir y ver a Dios. Así es en nuestra alma, y el mejor criterio regulador del alma es el de sentir lo menos posible la parte irracional del alma en cuanto tal.

Quede así formulada la definición de la virtud perfecta *(kalokagathía)* y el fin de los bienes absolutos.

Notas al texto español

[1] Teognis (fr. 255) citado igualmente en *Et. nicomáquea* (I, 1099 a 27)

[2] Isla central de las Cícladas; lugar del nacimiento de Apolo.

[3] Apolo.

[4] Leto, o en forma romana Latona. Madre de Apolo y Artemisa, que engendró de Zeus.

[5] Probable referencia a Espeusipo y Xenócrates.

[6] Filósofo de la naturaleza (500-429 a. C.) nacido en Clazomene, Jonia, huésped de Pericles.

[7] Sardanápalo, bien conocido por sus lujos y desórdenes, parece ser en realidad Asurbanipal, rey de Nínive (667-647 a. C.)

[8] De Esmindírides, quien llevaba consigo en sus viajes un séquito de mil esclavos, nos habla Heródoto, VI, 127

[9] Por oposición a Sócrates el joven, discípulo de Platón.

[10] *An. Pr.* II, 2, 53 b 7 ss. El ejemplo que da Aristóteles es el silogismo siguiente: Un hombre es una piedra; una piedra es un animal, por consiguiente un hombre es un animal.

[11] Aunque no se ha llegado aún a un consenso exegético uniforme, prevalece la opinión de que por escritos exotéricos deben entenderse los escritos aristotélicos destinados al público en general (*popular* traduce Solomon) por oposición a los escritos esotéricos o filosóficos, para uso del escolarcado académico.

[12] *Ens et bonum convertuntur,* dirá la escolástica.

[13] Traduzco ἕξις por *habitus,* o sea una disposición firme y estable como la virtud y no en el sentido corriente de costumbre adquirida.

[14] El recuerdo de esta sentencia, habiendo impresionado al general persa, salvó a Creso, rey de Lidia, de perecer en la hoguera. *Cf.* Heródoto, I, 32-33.

[15] Todos los traductores que he tenido a la vista convienen en que Corisco está aquí por una persona imaginaria. No diré que no, pero queda en pie el hecho de que Corisco fue un filósofo real y concreto, compañero de Aristóteles primero en la Academia, y luego en la corte del tirano Hermias de Atarneo, con cuya hija putativa, Pitias, contrajo Aristóteles su primer matrimonio.

[16] Pasando de ἔθος a ἦθος.

[17] *Anal. Post.* I, 1.

[18] Probablemente de Eveno de Paros, *floruit circa* 460 a. C.

[19] Filósofo pitagórico, contemporáneo de Sócrates, y quien pasa por haber puesto por escrito los pensamientos de Pitágoras.

[20] Las hijas de Pelias cortaron a su padre en trozos, sobre la promesa de Medea de que había de resucitarlo. Lo que en realidad pretendía Medea era transferir el reino de Yolcos de Pelias a Jasón.

[21] Platón, *Protágoras,* 360 d.

[22] Persona e historia desconocidas.

[23] Verso de un poeta difícil de identificar. *Cf. EN,* III, 7, 7. Un eco de esta historia sobrevive en Shakespeare: "to take arms against a sea of troubles."

[24] Poeta trágico, amigo de Platón.

[25] Quirón, centauro sabio oriundo de Tesalia, maestro de Jasón y de Aquiles, herido accidentalmente por una flecha envenenada de Heracles, transfirió su inmortalidad a Prometeo.

[26] Teognis, 177.

[27] No se encuentra en nuestras ediciones de Homero.

[28] *Iliada* XXII, 100

[29] Músico contemporáneo (410-360 a. C.)

[30] Filóxeno, el hospitalario, presumiblemente un carácter de la comedia antigua.

[31] Discurso pronunciado en 411. Tucídides, VIII, b 8.

[32] Según Plutarco (*Vita Themistoclis,* 5) Temístocles habría hecho el ridículo en el festival olímpico al emular a Cimón, de superior linaje y fortuna, en el esplendor de su ajuar y atuendo.

[33] El primer verso es de *Odisea,* XVII, 218. El último es de autor desconocido.

[34] Empédocles de Agrigento (*fl. circa* 490 a. C.) La semejanza entre el techo y el cachorro estará tal vez en el color.

[35] Eurípides. *Cf. EN,* VIII, 1, 1155 b 3.

[36] Eurípides, *Orestes,* 234.

[37] Hesíodo, *Trabajos y días,* 25.

[38] Eurípides, *Fenicias,* 539.

[39] *Ilíada* XVIII, 107.

[40] Eurípides, *Troyanas,* 1051.

[41] Heródoto, II, 68. El reyezuelo, a lo que parece, saca insectos molestos, como el jején, de las fauces del cocodrilo.

[42] Teognis, 125.

[43] En este proverbio, por lo visto muy popular, se inspira Cicerón al decir que las más antiguas amistades, como los vinos añejos, deben ser las más deleitosas, y encierra mucha verdad aquello de que es preciso haber consumido en común muchos modios de sal para que la amistad sea perfecta: *Veterrima quaeque, ut ea vina quae vetustatem ferunt, esse debent suavissima verumque illud est, quod dicitur, multos modios salis simul edendos esse, ut amicitiae munus expletum sit* (*De amicitia,* XIX, 67)

[44] Eurípides, *Electra,* 941.

[45] Eurípides, *Belerofonte,* fr. 298.

[46] Un autor de la antigua comedia.

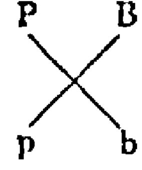
[47] Poeta trágico que vivió en la corte de Dionisio el viejo, en Siracusa, y a quien el tirano hizo morir de azotes.

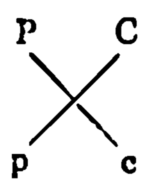
[48] Eurípides, *Belerofonte,* fr. 298.

[49] La comparación entre las constituciones políticas y los modos musicales encuéntrase en *Política,* VIII, 1342 a 24.

[50] Sófocles, fr. 684 Nauck.

[51] La parte inferior *p* pretende conseguir una parte más grande de provecho o beneficio *B*, y dejar la parte más pequeña *b* a la parte superior *P*. La parte superior *P* invoca el principio de la inversa proporción también, pero lo aplica a sus contribucciones a la causa común, no a los beneficios obtenidos de ella: pretende aportar una contribución más pequeña *c*, dejando la mayor *C* a la parte inferior *p*. Estas conexiones adoptan una relación diagonal, según la figura:





[52] Hesíodo, *Trabajos y días,* 371.

[53] Teognis, 14.

[54] General tebano, amigo de Epaminondas. Pitón podría ser un dramaturgo de Catana, o un retórico bizantino.

[55] Nacido en Tracia, ejerció en Atenas y fue tutor de Hipócrates.

[56] La historia del rey y el citarista está en Plutarco, *De Alexandri fortuna*, II, 1, y el sujeto es el tirano Dionisio de Siracusa.

[57] Fr. 882 Nauck.

[58] Filósofo pitagórico de Quíos.

[59] Platón, *Eutidemo*, 279 d.

*

Al igual que en otras versiones mías que han aparecido en nuestra biblioteca clásica bilingüe, me abstengo en la presente de estampar notas al texto griego, por entender que esto no debe hacerse sino cuando es posible intervenir en el aparato crítico, lo cual supone a su vez el acceso, siquiera en microfilme, a los diversos códices en que se conserva el texto original. Como estamos muy lejos aún de esta posibilidad, en la miseria económica y cultural que se ahonda más y más cada día, lo que hacen mis colegas, bajo el epígrafe de notas al texto original, no son en realidad sino comentarios escolares para uso de estudiantes *de infima graecitate* o *de infima latinitate,* lo cual no es, hasta donde yo entiendo, el propósito de esta colectánea. *Sustuli,* de *tollo,* por ejemplo, en una de nuestras traducciones más recientes. Con lo cual no hacemos sino quedar en ridículo ante los centros humanistas europeos, como lo testimonia el siguiente *compte-rendu* de una revista filológica salmantina (del Tormes y no del Bajío) con referencia a una obra de nuestra biblioteca bilingüe:

"Y quedan las notas. Baste decir que el 90% son perfectamente inútiles y parecen dirigidas a lectores sin preparación alguna. Limitémonos a escoger algunas: *mutastis = mutavistis; et = etiam; aspirate = favete; perpetuum = haud interruptum; dixere = dixerunt; eodem = locum in eundem; non bene = male; elementa = semina; Titan = sol; utque = et ut; caeco = tenebroso; tellure = in tellure,* etcétera." (*Helmántica* 1981, Set. — Nov.)

¿No es mejor, en verdad, abstenernos de anotar el texto original que incidir en estas simplezas?

ÍNDICE



Ética eudemia, editado por la Dirección General de Publicaciones, se terminó de imprimir en Imprenta Universitaria el mes de agosto de 1994. Su composición se hizo en tipo Garamond de 10:11, 9:10, 8:9 puntos. La edición consta de 3 000 ejemplares en papel Cultural de 44.5 kg. 1 000 empastados y 2 000 en rústica.